ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

65. BAND 1941 2. HEFT
VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK·LEIPZIG

INHALT

Karl Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz 61
B. Altaner, Augustinus und Philo von Alexandrien 81

NEUERSCHEINUNGEN

M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden (Fl. Schlagenhaufen) 91

Philosophie: *Vorländer*, Augustinus *Grabmann, Carreras y Artau, Jansen, Pareyson, Wust, Lotz- de Vries, Rickert, Most, Pastore, Kafka, Bier, Jung, Wittmann* 95

Neues Testament: *Morant, Spiegel, Karrer, Schmid, Kuß, Bover, Soiron, Meyer, Schuck, Hesse, Guardini, Könn, Sickenberger, Vollmer* 103

Kirchengeschichte: *Baus*, Athanasius, *Ginthör, Haacke, Morath*, Studi dedicati a Ubaldi, *Riepenhoff, Buchner*, v. *Severus, Gerlach, Caraffa, Hollnsteiner, Miltbaler, Lunt*, Meister Eckhart, *Seidlmayer, Vincke, Beltran de Heredia, Lortz, Hocks, Krabbel, Schröteler, Schmidlin, Schöttl, Schüller, Thomas* 111

Literarischer Anzeiger 4*

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh)

erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Die „Zeitschrift" kann durch den Buchhandel, in Deutschland auch durch jede Postanstalt oder direkt vom Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig bezogen werden.

Bezugspreis für den Jahrgang (4 Hefte) RM. 10.—, ausschließlich Porto.

Postscheckkonti des Verlags: Wien 42.452, München 5417, Straßburg 27.224, Prag 42.452, Warschau 193.592, Budapest 8609, Basel V 4376, Zagreb 41.670 Bratislava 5874. Die Annahme des ersten Heftes verpflichtet zur Abnahme des ganzen Jahrganges • Adresse der Redaktion: Wien I/9, Seitzergasse 3.

Druck von Felizian Rauch Innsbruck. — Printed in Germany

WESEN UND SINN DER HERZ-JESU-VEREHRUNG

FRANZ DANDER **Herz-Jesu-Verehrung**

64 Seiten. Kartoniert 1.20 RM, Leinen 2.— RM

Man wird selten eine Schrift finden, in der so klar und doch so tiefgehend das Wesentliche über die Herz-Jesu-Verehrung gesagt ist. Der besondere Vorzug Danders, daß er nämlich die meist brachliegenden Schätze der päpstlichen Enzykliken und sonstiger lehramtlicher Äußerungen der Kirche zu heben weiß, tritt auch hier zutage. Das Büchlein ist geeignet, die üblichen Vorurteile gegen die Herz-Jesu-Andacht zu zerstreuen und darüber hinaus die ganze Größe und Herrlichkeit dieser Andacht aufleuchten zu lassen. *(Klerusblatt, Eichstätt)*

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen — Verlag Felizian Rauch Innsbruck/Leipzig

Spendet für das Deutsche Rote Kreuz

ZUM THEOLOGISCHEN BEGRIFF DER KONKUPISZENZ

VON KARL RAHNER

Der Begriff der Konkupiszenz, so wie er in der Theologie verwandt wird, gehört unzweifelhaft zu den schwierigsten der Dogmatik; nicht nur wegen der außerordentlich bewegten Geschichte dieses Begriffes von Paulus über Augustinus zu Luther, Baius und Jansenius, sondern weil er für die katholische Dogmatik von zwei Gesichtspunkten aus gesehen werden muß, die nur schwer miteinander zu vereinigen sind: Die Konkupiszenz muß einerseits erscheinen als etwas, was im Sinne des 7. Kapitels des Römerbriefes Sünde genannt werden kann[1]), d. h. Sünde wenigstens in dem Sinn, daß sie aus der Schuld stammt und zu neuer Schuld Anlaß geben kann, wie das Tridentinum erklärt (D 792); sie muß also in irgendeinem Sinn als eine den Menschen belastende Macht erscheinen können und das mit der ganzen erschütternden Wucht, wie eine solche bei Paulus, Augustinus und Luther sich bezeugt. Anderseits soll nach katholischer Lehre, wie sie gegen die Reformatoren durch das Trienter Konzil und vor allem gegen Baius durch Pius V. festgelegt wurde (D 1026. 1078. 1516 f.), die Konkupiszenz doch so aufgefaßt werden, daß die Freiheit von ihr auch für den nichtgefallenen Menschen eine ungeschuldete, präternaturale Gabe darstellt. Erscheint die Konkupiszenz so vom ersten Gesichtspunkt her als eine dem Menschen im Tiefsten belastende, zu sittlicher Schuld hindrängende Macht, so gibt sie sich vom zweiten Gesichtspunkt aus als eine mit der menschlichen Natur ohne weiteres gegebene und so eigentlich selbstverständliche, „harmlose", ja fast notwendige Größe.

---

[1]) Wie das Tridentinum gestattet. Ob allerdings Paulus selbst wirklich die Konkupiszenz als solche allein ἁμαρτία nennt, darf füglich bezweifelt werden. Gewiß wird die durch die Tat Adams in die Welt eintretende und alle Menschen affizierende Sünde (ἡ ἁμαρτία) bei Paulus nicht als eine rein statische Beraubtheit des adamitischen Menschen vom Pneuma betrachtet; diese Ur- und Erbsünde enthält vielmehr bei Paulus ein dynamisch aktives Element, das zu einer Offenbarung ihres Wesens in den persönlichen Sünden der einzelnen drängt: die Sünde kommt als Herrscherin in die Welt (Röm 5, 12), „wohnt" im Fleisch des Menschen (Röm 6, 6. 17. 20; 8, 3), unterwirft sich den Menschen als ihren Sklaven (Röm 6, 6. 17. 20; 7, 14), wird durch die Erfahrung des Gesetzes wach (Röm 7, 8. 9), kommt so im konkreten Leben des Menschen zur Erscheinung (Röm 7, 13), indem sie den Menschen ihrem Gesetz unterwirft (Röm 7, 23; 8, 2) und seine „Glieder" als ihre Waffen benützt (Röm 6, 13). Das zeigt gewiß, daß „die Sünde" (die Erbsünde) bei Paulus die Begierlichkeit als Element in ihrem Begriff einschließt. Nicht bewiesen ist aber damit, daß Paulus die Begierlichkeit als solche selbst, insofern sie von ihm selbst von der Ursünde unterschieden wird (Röm 7, 8) und als auch noch in dem Gerechtfertigten bleibend erkannt wird (Röm 13, 14; Gal 5, 16; Eph 4, 22; Kol 3, 5; 1 Thess 4, 5; 1 Tim 6, 9; 2 Tim 2, 22; Tit 2, 12), der nicht mehr unter dem κατάκριμα der Sünde ist (Röm 5, 16; 8, 1), jemals ἁμαρτία genannt wird. Daß die Begierlichkeit im Begriff der ἁμαρτία oft als Teilmoment eingeschlossen ist und sogar im Vordergrund steht, ist richtig. Daß sie allein jemals ἁμαρτία genannt wird, wäre noch zu beweisen. Daß man auch in der katholischen Exegese diese Auffassung teilt, dürfte daher kommen, daß man lange mit Augustin das 7. Kap. des Römerbriefes vom Gerechtfertigten verstand: dann natürlich kann die ἁμαρτία, deren Gewalt dort geschildert wird, nur die Konkupiszenz als solche allein sein.

Dazu kommt noch eine weitere Schwierigkeit. Der Begriff der Konkupiszenz hat einen Inhalt, der einerseits von der Offenbarung her gewußt wird und doch anderseits der unmittelbaren menschlichen Erfahrung unterliegt. Von dieser menschlichen Erfahrung der Konkupiszenz her ist es nun leicht verständlich, daß der theologische Offenbarungsbegriff von Konkupiszenz immer in Gefahr ist, subjektiv interpretiert zu werden nach dem geschichtlich doch weithin bedingten und teilweise wandelbaren Selbstverständnis, das der Mensch von sich hat. So zeigt z. B. die verschiedene Deutung, die der paulinische Begriff der σάρξ gefunden hat, wie schwer es ist, einen Offenbarungsbegriff nicht unversehens umzudeuten nach dem unbewußt vorgegebenen Apriori der eigenen Anthropologie oder nach jenem philosophischen Apriori, von dem man Paulus selbst beeinflußt glaubt[2]).

Im folgenden soll kurz versucht werden, einen Begriff der Konkupiszenz zu entwickeln, der einerseits den wirklichen Daten der Offenbarung, wie wir glauben, gerecht wird, und der doch anderseits jene Unausgeglichenheit vermeidet, die wir auch noch im heute üblichen theologischen Konkupiszenzbegriff anzutreffen meinen. Aus Raummangel verzichten wir bewußt und ausdrücklich darauf, was wir zu sagen haben, durch eine umständliche theologische Dokumentation zu stützen und mit den üblichen Auffassungen eingehender zu konfrontieren. Der Theologe, dem die Lehre der Scholastik über die Konkupiszenz bekannt ist, wird auch so diese Ausführungen verstehen und würdigen können. Die nachstehenden Überlegungen gehen in folgender Weise voran: Es wird ganz kurz der in der heutigen katholischen Theologie übliche Begriff der Konkupiszenz dargestellt und einer Kritik unterworfen (I); sodann wird eine neue Fassung dieses Begriffs versucht werden (II).

Mit dieser „neuen" Fassung ist natürlich nicht gemeint, daß die Elemente der „neuen" Begriffsbestimmung in der Tradition und der herkömmlichen Lehre der Theologen fehlen. Im Gegenteil. Es werden im Ganzen nur selbstverständliche (oder mindestens in der Scholastik auch vertretene) Lehren und Voraussetzungen geltend gemacht, die geeignet erscheinen, zum Verständnis des theologischen Konkupiszenzbegriffes beizutragen und so seine klarere Fassung zu ermöglichen. Das theologische Beweismoment für den vorgeschlagenen Begriff liegt, ohne daß darüber viel ausdrücklich geredet werden müßte, immer darin, daß der so gefaßte Begriff mühelos zu den sichern theologischen Daten paßt, die wir von der Konkupiszenz haben, und zwar besser als der bisherige Begriff. Das vorausgesetzt, ist es unnötig, nachweisen zu können, daß der vorgeschlagene Begriff sich selbst schon klar und ausdrücklich in der Tradition findet, zumal es sich ja leicht genauer zeigen ließe, daß, wie angedeutet wurde, der tatsächliche genauere Konkupiszenzbegriff der einzelnen Väter und Theologen immer das Produkt von Offenbarung und einer philosophischen Anthropologie ist.

Noch eine zweite Bemerkung muß vorausgeschickt werden, um der Gefahr zuvorzukommen, daß von einer zu unvorsichtig vorgenommenen Interpretation der Erfahrung des Menschen gewisse Momente in den theologischen Konkupiszenzbegriff eingetragen werden, die nicht zu ihm gehören, und so

[2]) Vgl. z. B. W. Schauf, Sarx. Der Begriff „Fleisch" beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre, Münster 1924.

dieser Begriff der Konkupiszenz als der allein der Erfahrung entsprechende dem unseren entgegengesetzt werde. Es gibt in der konkreten Erfahrung der Versuchlichkeit, der sittlichen Schwäche und Sündhaftigkeit des Menschen Elemente, die nicht zum theologischen Begriff der Konkupiszenz gehören. Einfach deshalb nicht, weil sie notwendigerweise auch schon in Adam vor dem Sündenfall vorausgesetzt werden müssen, weil auch Adam in seinem präternaturalen Zustand der Integrität versucht werden und sündigen konnte. Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz gehört aber nur das, was in Adam kraft seiner Integritätsgabe fehlte. In unserer erfahrungsgemäßen „Konkupiszenz" sind also von vornherein zwei ganz verschiedene Elemente gegeben. Eines, das wesentlich zu jedem Menschen gehört, solange er dieser Weltzeit angehört, und ein anderes, das eine Folge des ursündlichen Verlustes der paradiesischen Integrität ist. Es ist also von vornherein nicht so leicht zu sagen, was an der erfahrungsmäßigen „Konkupiszenz" zur theologischen Konkupiszenz — zu jener Konkupiszenz, die Adam ursprünglich nicht hatte — gehört. Ebensowenig ist von vornherein ausgemacht, daß die theologische Konkupiszenz eine größere Bedeutung für die sittliche Entscheidung habe als jene Wesenseigentümlichkeiten des Menschen, die unabhängig von der Erbsünde und vor ihr schon seine Versuchlichkeit und Sündenmöglichkeit begründen.

I.

Zur Kritik des heute üblichen Konkupiszenzbegriffes

Die heute gangbaren Darstellungen der Dogmatik unterscheiden gewöhnlich zunächst einen dreifachen Konkupiszenzbegriff: Begierlichkeit im weitesten Sinn ist ihnen jedwedes Strebevermögen und sein jeweiliger Akt; Begierlichkeit in einem engern und eigentlichen Sinn ist das sinnliche Begehren[3]); Konkupiszenz im engsten und eigentlich theologischen Sinn bedeutet ihnen das sinnliche Begehrungsvermögen und seinen Akt, insofern diese unabhängig von dem höheren, geistigen Strebevermögen nach ihrem sinnlichen und dem Gesetz der sittlichen Ordnung entgegenstehenden Gegenstand trachten und darin gegen die geistige, freie Willensentscheidung des Menschen beharren. Aus diesem Grund wird diese Konkupiszenz auch böse, ungeordnete, rebellische Begierlichkeit, böse Lust genannt. Die Gabe der Integrität wird dementsprechend heute mindestens im allgemeinen als Freiheit von der bösen Begierlichkeit definiert[4]).

Gegen diese Deskription der Begierlichkeit erheben sich nun gewichtige Bedenken nach zwei verschiedenen Richtungen.

---

[3]) 1, 2 q. 30 a. 1.

[4]) Vgl. z. B. C. Mazzella, De Deo creante (Woodstock 1877) n. 724; D. Palmieri, Tractatus de Deo creante et elevante (Rom 1878) thes. 44; M. J. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik II § 155; J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie VI (Mainz 1885) 518 ff.; Ch. Pesch, Praelectiones dogmaticae III n. 187 ss.; H. Hurter, Theologiae dogmaticae Compendium II[8] (Oeniponte 1893) n. 329—331; Dict. de théol. cath. III, 803—814; G. van Noort, Tractatus de Deo creatore[2] (Amstelodami 1912) n. 199; J. Pohle-M. Gierens, Lehrbuch der Dogmatik I[9] (Paderborn 1936) 506 ff.; F. Diekamp, Katholische Dogmatik II[9] (Münster 1939) 126 f.

Das erste Bedenken gegen diesen Begriff der Konkupiszenz in neueren Lehrbüchern hat schon Franz Lakner[5]) angemeldet. Für Einzelheiten sei auf diese Ausführungen verwiesen. Es ist, wie Lakner mit Recht sagt, in diesen Beschreibungen der dogmatische und der moralisch-aszetische Begriff der Begierlichkeit nicht auseinandergehalten. Eine dogmatische Betrachtung der Konkupiszenz dürfte nicht sofort auf die Tendenz des Begehrungsvermögens gerade zum sittlich Verbotenen abheben, wie es die moralisch-aszetische Betrachtung der Konkupiszenz — und diese mit Recht — tut, sondern in ihn gehört zunächst allein der Spontaneitätscharakter des Strebevermögens hinein, auf Grund dessen die Strebeakte der Überlegung und freien Entscheidung vorauseilen und gegen sie beharren. Diese Spontaneität ist etwas was einer aszetischen Qualifikation der Konkupiszenz im Sinne einer „bösen Lust" noch durchaus vorausliegt, so sehr, daß der spontane Strebeakt sich unter Umständen ebenso gut gegen die schlechte freie Entscheidung des Menschen auf ein sittlich positiv zu wertendes Gut richten kann, wie auf ein sittlich unerlaubtes Gut. Nur wenn die Konkupiszenz im theologischen Sinn diesen Spontaneitätscharakter des Begehrungsvermögens intendiert und dementsprechend die Freiheit von der Konkupiszenz als eine restlose Herrschaft über das Begehrungsvermögen hinsichtlich seines Spontaneitätscharakters aufgefaßt wird, ist bei der Erklärung der Integrität die psychologische Unmöglichkeit der Annahme zu vermeiden, daß die Gabe der Integrität nur dort in Wirksamkeit tritt, wo das Begehrungsvermögen nach dem sittlich Unerlaubten verlangt, was die Gabe der Integrität zu einer Reihe jeweils neuer Eingriffe Gottes in den psychologischen Ablauf des menschlichen geistigen Lebens machen würde. Denn entweder ist diese Spontaneität (von deren genauerem Wesen noch zu sprechen sein wird) und die Beharrungstendenz des naturhaften Begehrungsvermögens in sich selbst und von sich selbst her aufgehoben oder nicht. Im ersten Fall gilt dies dann notwendig von jedem seiner Akte, also auch von denen, die Akte der Retinenz der gesunden Natur gegen die sittlich minderwertige freie Entscheidung der Person wären. Denn sie kann doch nicht entscheiden, ob ihr jeweiliges Objekt der sittlichen Norm entsprechend oder entgegen ist; eine solche Entscheidung durch die geistige Erkenntnis aber kommt notwendig zu spät. Eine habituelle innere Bindung der Konkupiszenz müßte sich also gleichmäßig auf alle ihre Objekte erstrecken. Im zweiten Fall könnte sie nur als ein fallhaftes, stets neu einsetzendes Eingreifen Gottes von außen gedacht werden, das die Konkupiszenz gleichsam in dem Augenblick plötzlich abbremst, in dem sie sich auf ein der sittlichen Norm entgegenstehendes Gut richten will. Das aber wäre eine Vorstellung, die das bewußte Seelenleben des Menschen zu einer Kette unmotivierter Zufälle und Überraschungen machen würde.

Das zweite Bedenken betrifft die Auffassung der Konkupiszenz im theologischen Sinne als eines bloß sinnlichen Vermögens. Gewiß ist in einer metaphysischen Psychologie zwischen dem sinnlichen und dem geistigen Be-

---

[5]) ZkTh 61 (1937) 437—441; vgl. dazu jetzt auch L. Lercher, Institutiones theol. dogm. II³ (Innsbruck 1940) n. 608—610, wo diese Darlegungen Lakners schon trefflich verwertet sind.

gehrungsvermögen als zwischen zwei real verschiedenen Vermögen des Menschen zu unterscheiden. Jedoch ist schon einmal diese Unterscheidung mit Vorsicht aufzufassen. Denn ein menschliches Vermögen darf nicht aufgefaßt werden als ein „Ding", es ist immer nur das, wodurch der eine Mensch handelt. Und mehrere Vermögen sind und bleiben immer Vermögen ein und desselben Menschen, aus dessen substantiellem Grund diese Vermögen, thomistisch gesehen, entspringen, von dem sie getragen und in einer Einheit zusammengehalten werden[6]). Daher sind die Gegenstände des sinnlichen und des geistigen Begehrungsvermögens von dem einen und selben Subjekt gewußt, sind auf ein und dasselbe Subjekt bezogen. Eine recht begriffene thomistische Metaphysik der menschlichen Erkenntnis wird das Verhältnis des sinnlichen und des geistigen Erkenntnisvermögens im Menschen notwendig so zu begreifen haben, daß einerseits die sinnliche Erkenntnisfähigkeit selbst dem geistigen Grund entspringt als Fortsetzung der Information der Materie durch die geistige Seele und darum auch immer schon von vornherein vom Geist durchherrscht wird, und daß anderseits die geistige Erkenntnisfähigkeit, weil sie die Sinnlichkeit als Voraussetzung ihrer eigenen Verwirklichung aus sich entspringen lassen muß, selbst immer von vornherein „versinnlichte" Geistigkeit ist. So wird es von vornherein aus der metaphysischen Struktur des Menschen heraus grundsätzlich nie einen sinnlichen Erkenntnisakt geben können, der nicht *eo ipso* auch Akt des geistigen Erkennens ist. Und umgekehrt gilt dasselbe.

Daraus ergibt sich dann auch, daß ein sinnliches Gut vom Menschen niemals bloß durch das sinnliche Begehrungsvermögen allein angestrebt wird. Jeder Gegenstand (also auch der sinnliche) wird vom Menschen in sinnlich-geistiger Weise erfaßt und demnach auch in der gleichen Weise angestrebt. Und umgekehrt: auch ein geistiger Wert ist im Menschen nie rein geistig erfaßt. Denn auch der rein geistige Gegenstand wird nie rein intellektuell erfaßt, sondern muß wegen der für das menschliche Erkennen notwendigen Rückwendung der geistigen Erkenntnis des Menschen zur Sinnlichkeit *(conversio ad phatasma)* immer auch in irgendeiner Weise sinnlich gegeben sein, und das gleiche gilt dann auch für das geistige Strebevermögen. Jeder menschliche Erkenntnis- und Strebeakt ist notwendig aus der Natur des Menschen heraus sinnlich-geistig oder geistig-sinnlich. Daraus ergibt sich nun aber, daß, wie es einen sinnlichen spontanen Akt des Begehrens gibt, es darum mindestens ebenso sehr einen unfreiwilligen, der freien, personalen Entscheidung des Menschen vorausgehenden geistigen Strebeakt gibt. Wo es also im theologischen Sinn eine Konkupiszenz als unfreiwillige, der freien Entscheidung vorauseilende und gegen sie beharrende Begierlichkeit gibt, ist diese auch geistig. Und es ist durchaus nicht einzusehen, warum sich dieser Akt geistiger Begehrlichkeit bloß auf sinnliche Gegenstände richten könnte[7]). Man denke z. B. an eine hartnäckige Versuchung zu Unglauben, Verzweiflung usw. In solchen Fällen sind doch

[6]) Vgl. dazu und zum Folgenden z. B. Karl Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (Innsbruck 1939) 175 ff.

[7]) So ist in der oben angeführten theologischen Literatur zur Konkupiszenz immer wieder zu beobachten, wie man mit der Deutung der Konkupiszenz als sinnlicher Triebkraft nicht auskommt. So kennt z. B. Pesch (l. c. n. 188)

offenbar Akte des Begehrungsvermögens vorhanden, die das typische Merkmal der Konkupiszenz im theologischen Sinn an sich tragen, nämlich die Spontaneität dieses Aktes und seine Persistenz gegen die freie Entscheidung. Und dennoch handelt es sich offenkundig um einen Akt, der spezifisch dem geistigen Begehrungsvermögen angehört[8]). Es ist also durchaus nicht einzusehen, warum die Konkupiszenz als „Rebellion" gerade des „niederen" Menschen gegen den „höhern" aufgefaßt werden sollte, wodurch immer wieder die Vorstellung erweckt wird, als sei gerade das metaphysisch (ontologisch) Niedrigere im Menschen auch das ethisch Gefährlichere und in diesem Sinn Niedrigere und als ob die Gefahr der Abwendung von Gott gerade aus den ontologisch niedrigeren Sphären des Menschen stamme, als ob, je seinshaft höher ein Wesen sei, es im selben Grade in sittlicher Beziehung ungefährdeter sei, wo doch in Wirklichkeit ebenso sehr es eine Gefahr der luziferischen Höhe des Geistes wie der dunkeln Tiefe des bloß Sinnlichen gibt. Nicht das ontisch Niedrigere im Menschen ist eigentlich mit dem Höheren uneins durch die Konkupiszenz, sondern der Mensch ist mit sich selbst entzweit. Doch über diesen positiven Begriff der Konkupiszenz wird gleich noch zu reden sein.

Ist so kein sachhaltiger Grund anzugeben, warum die Frontlinie der inneren Entzweitheit des Menschen mit sich gerade zusammenfallen sollte mit der metaphysischen Linie, die das ontologisch Höhere und Niedere im Menschen trennt, so ist dennoch leicht einzusehen, welches der historische Grund dieser Auffassung ist. Er liegt nicht in der Offenbarung selbst. Denn die Begriffe „Fleisch", „Gesetz der Glieder" usw., die bei Paulus die innere Entzweitheit des Menschen mit sich durch die Konkupiszenz veranschaulichen sollen, sind nicht metaphysische Begriffe einer das Wesen des Menschen ontologisch schichtenden Anthropologie, sondern rein religiöse Begriffe. „Fleisch" ist bei Paulus nicht ein Teil des Menschen, sondern der ganze Mensch, auch nach seinen geistigen Dimensionen, sofern er durch das Fehlen des heiligen Pneuma der Sünde und dem Zorne Gottes verfallen ist[9]). Nur

---

schließlich doch auch eine *inordinatio motus in bona spiritualia . . . in quantum illa bona sub sensibili ratione apprehenduntur et facultatem sensibilem afficiunt.* Aber das tun doch notwendig alle *bona spiritualia*, wenn sie von einem Menschen erfaßt werden! Palmieri schließt zwar die *indeliberatae affectiones . . . partis rationalis (motus superbiae, invidiae et huiusmodi)* vom Begriff der Konkupiszenz aus, erklärt aber doch wieder (l. c. pg. 367): *nihil modo refert, utrum hanc facultatem* (d. h. die konkupiszente Fähigkeit) *censeas esse potentiam formaliter sensibilem, an potius voluntatem ipsam, quae ferri potest in bonum delectabile sensui, apprehensum a sensu et proinde etiam ab intellectu.* Nun also, wenn die Konkupiszenz eine Verhaltungsweise des Geistes selbst sein kann, dann ist nicht mehr einzusehen, warum sie sich bloß auf die sinnlichen Güter richten könne. Auf jeden Fall ist sie aber für Palmieri etwas, was Sinnlichkeit und Geistigkeit des Menschen in gleicher Weise charakterisiert. Hurter und van Noort ziehen in den Begriff der Konkupiszenz auch den Kampf zwischen der *ratio superior* und der *ratio inferior* hinein und zeigen so auf ihre Weise, daß man mit dem Begriff einer bloß sinnlichen Konkupiszenz eben kein Auslangen hat.

[8]) Auch die „Begierlichkeit des Fleisches" bei Paulus hat nicht den ausschließlichen Sinn von „sinnlichem Begehren". Vgl. dazu Schauf, a. a. O. 159—161.

[9]) Es handelt sich zunächst, wenn noch einige Hinweise auf den Sarxbegriff bei Paulus gestattet sind, hier in diesem Zusammenhang nur um die Sarx

eine Interpretation, die gnostische oder neuplatonische Tendenzen mit deren apriorischen Kategorien noch nicht restlos überwunden hat (und bei Augustinus ist das bestimmt nicht der Fall), konnte die rein religiösen Begriffe bei Paulus im Sinne einer Philosophie erklären, für die das ontologisch Gottfernere auch *eo ipso* das ethisch Gottfernere ist und für die der Geist auch immer schon das Göttlichere ist, so daß der Widerstand des Fleisches gegen Gott und gegen das Gesetz des heiligen Pneuma (das nicht gleich „Geist" im Sinne einer philosophischen Anthropologie ist) zu einem Widerstand der Sinnlichkeit (im metaphysischen Sinn) gegen die Intellektualität des Menschen uminterpretiert wird.

---

bei Paulus, insofern sie als Sitz, Quelle und Offenbarung der Sünde gesehen wird. Gefragt ist also von vornherein nur, was in solchen Texten σάρξ bedeute. Und hierbei ist für uns wiederum nur die Frage gestellt, ob die ontologische Qualität des „Fleisches" als des sinnlichen Teiles des Menschen im Gegensatz zum natürlichen „Geist", zur Intellektualität des Menschen für Paulus ausschließliche oder wenigstens bevorzugte Ursache der Sünde sei oder nicht. (Im ersten Fall könnte dann wieder gefragt werden, ob das „Fleisch" in seiner wesenhaften oder bloß in seiner historisch gewordenen Eigentümlichkeit in dieser Ausschließlichkeit Sitz und Quelle der Sünde sei.) Es braucht nun nicht geleugnet werden, daß Paulus im „Fleisch" als sinnlichem, ontologisch niedrigeren Teil des Menschen auch eine Quelle der Sünde sieht. Daß aber, wenn vom Fleisch als der Quelle und dem Sitz der Sünde die Rede ist, damit ausschließlich die Sinnlichkeit, die Leiblichkeit im Sinn einer metaphysischen Anthropologie gemeint sei (nicht bloß auch mitgemeint), das ist nicht richtig und wird es auch nicht dadurch, daß man hinzufügt, daß die „sarkische" Qualität des niederen Teiles des Menschen diesem nicht metaphysisch notwendig, sondern nur aus historischer Tatsächlichkeit zukomme. Die Identifizierung des Paulinischen Sarxbegriffes mit dem philosophischen einer menschlichen Sinnlichkeit ist einfach dadurch schon ausgeschlossen, daß die Sarx bei Paulus der Gegensatz zu Pneuma ist. Pneuma aber ist bei Paulus nicht die „geistige" Seite des Menschen, sondern der göttliche, gnadenhaft von oben geschenkte Geist, der auch die höhere Seite des Menschen noch entsündigen und heiligen muß, damit sie nicht — Sarx sei. Denn diese Sarx ist bei Paulus auch Quelle geistiger Sünde, jeder gnadenlose Wille zur sittlichen Vollendung ist „fleischlich", der sarkische und der bloß psychische Mensch sind synonyme Begriffe, der Gerechtfertigte ist überhaupt nicht mehr „im Fleisch" usw.: Aussagen, die mit der Identifikation der Sarx mit der Sinnlichkeit in philosophischem Sinn unvereinbar sind. Zu den Einzelheiten vgl. W. Schauf, a. a. O. Gewiß wird an einigen wenigen Stellen bei Paulus σάρξ auch im Gegensatz zum νοῦς gesehen. Aber daraus folgt noch lange nicht, daß es sich um den Gegensatz zweier „Teile" im Menschen handle. Man wird diesen Stellen (Röm 7, 23. 25) völlig gerecht, wenn man mit Paulus zunächst voraussetzt, daß der νοῦς selbstverständlich der Ort der Erkenntnis Gottes und seines Gesetzes und des Empfangs des Pneuma ist, all dies nicht, weil der νοῦς ohne weiteres ethisch bevorzugt wäre, sondern weil Geistigkeit als sittlich ganz neutrale Qualität für alle diese Dinge ontologisch notwendige Voraussetzung ist; dann kann ohne Schwierigkeit *a parte potiori* der ganze Mensch als dem Pneuma widerständiger und zur Sünde geneigter Fleisch und der ganze Mensch als doch dem Gesetz Gottes verpflichteter und der Gnade bedürftiger νοῦς genannt werden. Daß dieser νοῦς nicht in sittlicher Hinsicht der ohne weiteres auf Grund seiner rein ontologischen Eigentümlichkeit bevorzugte Teil des Menschen für Paulus ist, zeigt sich z. B. auch darin, daß es auch einen ἀδόκιμος νοῦς (Röm 1, 28), einen νοῦς des Fleisches (Kol 2, 18), einen verderbten und befleckten νοῦς (1 Tim 6, 5; Tit 1, 15) gibt, der ebenso wie alles andere im Menschen der Erneuerung bedarf (Röm 12, 2; Eph 4, 23). Es bleibt bei dem, was schon Catharinus sagt (bei Schauf, a. a. O. 157): *Quodcumque enim non est a Spiritu Sancto, sed prodit ex homine, ex carne venit. Nam et ipse hominis spiritus in carne computatur: et totus homo caro dicitur in scripturis, in quo non est Spiritus Dei.*

Wenn diese beiden Momente (Begierlichkeit gerade zum Bösen; Begierlichkeit als bloße Sinnlichkeit) zusammengenommen werden, ergibt sich auch leicht, warum ein solcher Begriff der Begierlichkeit, wenn auch gegen den Willen derer, die ihn so fassen, die Ungeschuldetheit der Gabe der Integrität immer in Gefahr zu bringen geeignet ist. Denn es ist nicht einzusehen, warum ein Aufstand des niederen Teiles, der ausschließlich zum Bösen drängt, in einer sündenlosen menschlichen Natur gedacht werden könnte, und so auch einem reinen Naturstand angehören könnte. Wenn die Konkupiszenz im theologischen Sinn ausschließlich als Qualität des „sinnlichen" Teiles des Menschen gedacht wird, und zwar so, daß diese nur zum Bösen hindrängt, also sonst keine andere Funktion hat, dann ist eben diese Qualität ein unmittelbar und ausschließlich gegen das Sittliche als solches Widerständiges, also ein Widerständiges gegen die innere Teleologie des Menschen als Ganzes und sonst nichts. Eine solche Qualität, die bloß negativ gegen die innere Sinnrichtung des Menschen als Ganzes (welcher Ganzheit auch die einzelnen Teile unterworfen sein müssen) stände, trüge von vornherein einen inneren Widerspruch in das ontologische, geschichtete Gefüge des Menschen hinein: die ontologisch tiefere Schicht des Menschen hätte nur den Charakter des Niederziehenden, des Hemmenden, der Last, die sich bloß gegen das Sittliche auswirkt[10]).

II.

Über den theologischen Begriff der Konkupiszenz

Nach diesen kurzen Andeutungen einer Kritik an dem heute üblichen Konkupiszenzbegriff gehen wir unmittelbar dazu über, nun einfach positiv aus der Natur der Sache heraus und ohne weitere Polemik den Begriff der Konkupiszenz zu entwickeln, der uns der richtige scheint und der die eben angedeuteten Bedenken vermeidet. Einige Wiederholungen dessen, was eben gesagt wurde, werden nicht zu vermeiden sein.

---

[10]) Daß die übliche Charakteristik der Konkupiszenz sich nur schwer mit ihrer (selbstverständlich von allen katholischen Theologen gelehrten) „Natürlichkeit" (und der Ungeschuldetheit der Freiheit von ihr) vereinbar ist, zeigt sich u. a. auch, wenn man liest (folgerichtig zu ihrer Konkupiszenzlehre), daß die Konkupiszenz uns auch im *status naturae purae* „zur Schmach gereicht" hätte (Heinrich, a. a. O. 527), daß sie „eine krampf- und krankhafte Erregbarkeit des Triebes" (Scheeben, a. a. O. n. 553), eine „Rebellion" (Hurter, a. a. O.) des Niedern gegen das Höhere, eine „unordentliche", „böse" Begierlichkeit (Pohle-Gierens; Diekamp), eine „böse Lust" sei. Mit Recht sagt zu all diesen Wendungen Lakner (a. a. O. 440): „All diese Ausdrücke besagen ja im Letzten, daß die Konkupiszenz etwas sei, was eigentlich nicht zu unserer Natur gehört, etwas, was sie entwürdigt, etwas, was nicht sein sollte; dadurch aber wird, auch wenn die richtige Begriffsbestimmung beibehalten wurde, in Abrede gestellt, was gerade das wesentliche Moment der Konkupiszenz ausmacht." — Die Möglichkeit anderer außersittlicher Übel (Tod, Krankheit usw.) kann dagegen nicht als Gegenargument angeführt werden. Denn solche Übel sind nicht im gleichen Sinn ohne weiteres gegen die letzte Gesamtteleologie des Menschen (das Religiös-Sittliche), wie es die Konkupiszenz wäre, wenn sie von vornherein einseitig als innere Triebhaftigkeit bloß auf das Sittlichschlechte aufgefaßt würde.

1. Der Begriff der Konkupiszenz

a) Begehren im weitesten Sinn ist jede bewußte reaktive Stellungnahme zum Wert und Gut (sowohl ein derartiger Akt wie das dauernde Vermögen zu solchem Akt) im Gegensatz zu hinnehmender Erkenntnis. Da wir hier keine Phänomenologie und Metaphysik der emotionalen und volitiven Seite des Menschen geben können, müssen die allgemeinsten Begriffe, mit denen die scholastische Anthropologie das menschliche Streben beschreibt, vorausgesetzt werden. Wir setzen also als bekannt voraus, was Streben als bloße Naturdynamik *(appetitus naturalis)* und als bewußtes Streben *(appetitus elicitus)*, was sinnliches und geistiges Begehren, was Begehren als Vermögen und als Akt sei, welches der Unterschied sei zwischen einem bewußten Akt, der seine Existenz nur der Naturdynamik *(actus indeliberatus)*, und einem solchen, der seine Existenz der freien Setzung der Person verdankt *(actus deliberatus)*. Wir setzen schließlich auch noch den scholastischen Begriff des Begehrungsvermögens insofern voraus, als dieser Begriff sowohl „Streben", „Wollen" als auch „Gefühl", „Emotion" (im Sinne moderner, deskriptiver Psychologie), sowohl die Tendenz auf ein ausstehendes Gut oder einen noch zu realisierenden Wert als auch die Wertantwort auf ein besessenes oder gegenwärtiges Gut umfaßt und schließlich auch noch sowohl die positive Tendenz zum Gut wie auch die negative Abwehr des Unwertes und Übels umschließt. Das Charakteristische dieses weitesten Begriffes der Konkupiszenz ist dies, daß er sowohl die freien wie die unwillkürlichen Akte menschlicher Wertreaktion umfaßt.

b) Konkupiszenz im engern Sinn ist der Akt des Begehrungsvermögens in Richtung auf ein bestimmtes Gut oder einen bestimmten Wert, insofern dieser Akt auf Grund der Naturdynamik des Menschen sich spontan im Bewußtsein bildet und als solcher die notwendige Voraussetzung der personalen, freien Entscheidung des Menschen ist. Wir haben schon oben gesagt, daß und warum wir bei diesem Begehren in Hinsicht auf den theologischen Begriff der Begierlichkeit nicht zwischen geistigem und sinnlichem Begehren unterscheiden. Wir haben es hier bei diesem spontanen Akt des Begehrens mit einem sinnlich-geistigen Akt zu tun, mag sich nun dieser Akt auf ein der menschlichen Erfahrung unmittelbar zugängliches (sinnliches) Gut richten oder auf einen für diese unmittelbare Erfahrung in seinem eigenen Selbst transzendenten Gegenstand. Immer und in jedem Fall ist dabei das ganze Erkenntnis- und Begehrungsvermögen des Menschen beteiligt und dieser totale sinnlich-geistige Strebeakt des Menschen geht der freien Entscheidung des Menschen *(dictamen rationis)* voraus und ist deren notwendige Vorbedingung.

Um später die Natur der Konkupiszenz im engsten (theologischen) Sinn genau von dem Begriff der Konkupiszenz im engeren Sinn abzugrenzen, ist es hier unerläßlich, sich noch klarer zu machen, daß und in welchem Sinn der spontan bloß auf Grund der Naturdynamik auf das Objekt antwortende Akt des Begehrens die notwendige Voraussetzung einer freien Stellungnahme ist. Jede endliche Freiheit bedeutet wegen ihrer Endlichkeit in der Stellungnahme zu einem einzelnen, von außen gegebenen Objekt einen wirklichen Übergang von der Potentialität zum Akt. Ein solcher Übergang be-

sagt aber, daß das Vermögen einer freien Stellungnahme nicht immer und von vornherein von sich selber her im Besitz der Gegenstände ist, zu denen es Stellung nehmen soll, und setzt so voraus, daß der Gegenstand dem Begehrungsvermögen und zwar wirklich ihm selbst und nicht bloß dem Erkenntnisvermögen des Subjekts „gegeben" werde. Diese Gegebenheit eines Objekts für das Strebevermögen zu einer freien Stellungnahme kann bei der aktiven Natur des Begehrens (im Gegensatz zur Rezeptivität der Erkenntnis) nur in einem spontanen Verhalten des Strebevermögens zum Objekt bestehen. Denn eine rein passive Gegebenheit des Objekts für das Begehrungsvermögen ist bei der wesentlich aktiven Natur dieses Vermögens von vornherein ausgeschlossen. Mit derselben metaphysischen Notwendigkeit, mit der einer endlichen Freiheit (also einem geistigen Vermögen!) ihr Gegenstand gegeben werden muß, damit sich diese Freiheit betätigen kann, geht also der Freiheitshandlung ein spontaner (auch geistig spontaner!) Akt des Begehrungsvermögens voraus, der letztlich nichts anderes ist als das Bewußtwerden der naturhaften dynamischen Ausgerichtetheit des Menschen auf seine Güter, sobald nur ein Gegenstand erkenntnismäßig gegenwärtig ist. Schon von hier aus zeigt sich, daß die Freiheit von der Konkupiszenz im theologischen Sinn nicht eine Freiheit von jedwedem spontanen Akt des Begehrungsvermögens sein kann, der der Freiheitsentscheidung sachlich vorausliegt, und daß darum die Herrschaft des Menschen über diese Spontaneität seines Begehrungsvermögens, wenn sie als in einem Fehlen jedweder solcher Spontaneität bestehend weder gedacht werden kann noch muß, an sich grundsätzlich auf verschiedene Weise realisiert werden kann, wovon noch weiter unten zu sprechen sein wird.

c) Konkupiszenz im engsten (theologischen) Sinn. Wir geben zunächst (abgesehen von der Vermeidung der Unterscheidung zwischen sinnlichem und geistigem Begehren) die übliche Beschreibung der Konkupiszenz im engsten Sinn (= Begierlichkeit). Begierlichkeit ist demnach das spontane Begehren des Menschen, insofern es der Freiheitsentscheidung des Menschen vorausgeht und gegen diese beharrt. Um nun diese Beschreibung der Begierlichkeit richtig zu verstehen, muß etwas weiter ausgeholt werden. Wir fragen: In welchem Sinn kann davon die Rede sein, daß die Begierlichkeit der Freiheitsentscheidung zuvorkommt und gegen sie beharrt? Zu diesem Zweck setzen wir zunächst bei einer Phänomenologie (wenn wir das so nennen dürfen) der Freiheitsentscheidung des Menschen ein. Diese Freiheitsentscheidung ist zunächst selbstverständlich ein geistiger Akt. Diese Geistigkeit darf aber nicht in dem Sinne aufgefaßt werden, als ob sie ein rein geistiger Akt wäre. Denn einen solchen gibt es im Menschen nicht. Er ist notwendig von einem sinnlichen Geschehen im Menschen begleitet und hat notwendig daher auch seinen Einfluß in die sinnliche Sphäre des Menschen. Das Wesentliche der Freiheitsentscheidung ist also das Personale, Freie im Gegensatz zu jenem spontanen Akt des Begehrungsvermögens, der wegen seiner Unfreiheit wesentlich vormoralisch ist. Eine solche Freiheitsentscheidung des Menschen läßt sich nun nach zwei Richtungen näher qualifizieren. Sie ist ein Akt, durch den der Mensch explizit oder implizit sich vor Gott, das absolute Gut, stellt und sich vor ihm entscheidet, insofern Gott mindestens implizit in jeder Freiheitsentscheidung deshalb erfaßt ist, weil er unter dem

Gut schlechthin begriffen wird, da nur in der Dynamik auf das Gut schlechthin das einzelne endliche Gut frei bejaht oder verworfen werden kann. Der spontane, unfreiwillige Akt hingegen bezieht sich immer auf ein endliches (oder endlich vorgestelltes) Gut, da nur ein solches sich unmittelbar dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen des Menschen vorstellen und so den spontanen Akt hervorrufen kann. Die Freiheitsentscheidung des Menschen ist zweitens ein Akt, durch den der Mensch über sich als Ganzes verfügt. Denn die sittliche Freiheit ist ursprünglich und endlich nicht so sehr die Entscheidung über einen gegenständlich vorgestellten einzelnen Wertgegenstand, sondern eine solche über das frei handelnde Subjekt selbst. Denn der sittlich frei Handelnde entscheidet letztlich wegen des eben genannten ersten Aspektes des sittlichen Aktes nicht so sehr über seine Stellungnahme zu dem endlichen, vorgestellten Gut, sondern über seine Beziehung zur absoluten Wertwirklichkeit Gottes. Weil der Mensch nur in der dynamischen Ausgerichtetheit auf das unendliche Gut dem endlichen Gut gegenüber frei sein kann, darum ist jede Freiheitsentscheidung nicht nur durch eine juridische oder moralische Interpretation dieses Aktes, sondern auf Grund ihrer metaphysischen Struktur eine Verfügung des Menschen über seine Stellung zu Gott. Dabei hat die Freiheitsentscheidung die Tendenz über den Menschen als Ganzes zu verfügen. Denn das geistig erkennende und wollende Subjekt vollzieht bei jeder gegenständlichen Erkenntnis und Entscheidung immer auch notwendig eine Rückkunft seiner selbst zu sich *(reditio completa subiecti in seipsum)*, ist sich so gegenwärtig und handelt als sich so Gegenwärtiges wirklich selbst. Die Freiheitshandlung als echte Handlung, die nicht bloß ein passives Widerfahrnis ist, entspringt so dem innersten Kern des Subjekts und wirkt auf diesen bestimmend ein. Denn andernfalls würde das handelnde Subjekt, insofern es mit diesem Person-Zentrum identisch ist, diese Freiheitsentscheidung nur passiv erdulden, nicht aber sie aktiv setzen. Das aber widerspricht dem innersten Wesen der Freiheitshandlung, insofern das handelnde Subjekt wirklich für sie verantwortlich ist. Verantwortlich aber kann das handelnde Subjekt selbst für die Freiheitsentscheidung nur dann sein und bleiben, wenn es diese Entscheidung so setzt, daß sie zur Bestimmung des handelnden Subjektes selbst wird. Die Freiheitsentscheidung ist also wesentlich eine Verfügung des Menschen über sich selbst, und zwar vom innersten Zentrum des Wesens her. Ist aber so die Freiheitsentscheidung die Prägung (das Selbstverständnis, wie die heutige Existentialphilosophie sagt) des eigenen Seins gerade von seinem innersten Zentrum her, also von jenem Kern her, aus dem das ganze metaphysische Wesen des Menschen entspringt und zusammengehalten wird, dann hat die Freiheitsentscheidung auch wesentlich die Tendenz, dieses ganze aus dem Zentrum der Person entspringende Wesen bestimmend zu prägen. Die Freiheitsentscheidung hat also die Tendenz über das handelnde Subjekt als Ganzes vor Gott zu verfügen.

Von dieser Überlegung her ergibt sich nun die Frage, wieweit es dem frei handelnden Subjekt in seiner Entscheidung gelingt, diese Tendenz der totalen Verfügung über sich in der ganzen Breite seines Wesens tatsächlich durchzusetzen. Und hier ist nun zunächst einfach aposteriorisch festzustellen — die metaphysische Begründung dieser Tatsache wird später noch kurz zu

berühren sein —, daß diese Tendenz der durchschnittlichen Freiheitsentscheidung des Menschen nie restlos gelingt, ja, metaphysisch gesehen, nie in absoluter Weise restlos gelingen kann. Es bleibt immer und wesentlich eine Spannung zwischen dem, was der Mensch als einfach vorhandenes Wesen (als „Natur") ist, und dem, wozu er sich in seiner Freiheitsentscheidung (als „Person") machen will, zwischen dem, was er einfach passiv ist und dem, als den er sich aktiv setzt und verstehen will. Die „Person" holt ihre „Natur" nie restlos ein[11]).

Die metaphysische Erklärung dieser Tatsache kann hier nur kurz angedeutet werden. Sie ist deshalb besonders schwierig, weil zu ihrer Begründung zwei Momente zusammenwirken, deren klare, konkrete Unterscheidung im einzelnen auch einer metaphysischen Anthropologie wohl nie ganz gelingt[12]). Der Dualismus zwischen Person und Natur, den wir eben andeuteten, hat seine metaphysische Wurzel gewiß einerseits zu einem wesentlichen Teil in der Endlichkeit des Menschen; also letztlich in dem Unterschied von Essenz und Existenz, durch die Essenz in ihrer restlosen Entfaltung immer auch das nur asymptotisch erreichbare Ideal des konkret existenten Wesens bleibt, auch für seine Freiheit, in der es sich selbst tätigt. Aber anderseits ist für eine thomistische metaphysische Anthropologie gleichfalls selbstverständlich, daß ein ebenso wesentliches Stück des Dualismus zwischen Person

[11]) „Natur" (Vorhandenheit) und „Person" (Existenz) sind hier natürlich verstanden im Sinne heutiger (existentialphilosophischer) Metaphysik. „Person" ist der Mensch, insofern er über sich frei verfügend entscheidet, seine eigene endgültige Wirklichkeit als Tat seiner Freiheitsentscheidung über sich selbst hat. „Natur" ist alles am Menschen, was und insofern es dieser Verfügung über sich selbst als ihr Gegenstand und Bedingung ihrer Möglichkeit vorgegeben sein muß. So sehr diese Begriffe von Person und Natur von denen unterschieden werden müssen, die z. B. in der kirchlichen und scholastischen Theologie in den Erklärungen der Trinität und der hypostatischen Union verwandt werden, sosehr ist auch zu betonen, daß sie weder vermeidbar noch der scholastischen Überlieferung ganz fremd sind. Sie sind nicht vermeidbar, weil eine klare und handliche Unterscheidung dessen im Menschen, was er ungefragt ist, und dessen, was er als über sich Verfügthabender ist, von fundamentaler Bedeutung ist, da im andern Fall die Freiheitshandlung nur als sporadisch auftretende Betätigung des Menschen an einem von ihm verschiedenen Gegenstand erscheint, welche vorübergehende Handlung dann das handelnde Subjekt als solches unberührt läßt und höchstens noch im Sinn einer moralisch-juridischen Imputation für das handelnde Subjekt von Bedeutung ist. Dies ist, von allem andern abgesehen, schon durch die ontologische Natur des geistigen Aktes ausgeschlossen: der geistige Akt (und vor allem die freie Entscheidung) ist von sich aus rückbezüglich auf das Subjekt; dem Subjekt wird der freie Akt nicht bloß imputiert, sondern es hat durch ihn von vornherein sich selbst bestimmt. Die genannte Begrifflichkeit wurzelt auch in scholastischer Tradition: wenn z. B. zwischen *peccatum naturae* und *peccatum personae* unterschieden wird, steht die gleiche Unterscheidung im Hintergrund: die Erbsünde ist *peccatum* der „Natur", weil sie der freien Entscheidung des einzelnen Subjekts vorausgegeben ist als Raum, innerhalb dessen der Mensch erst zu seiner eigenen „personalen" Entscheidung aufgerufen wird.

[12]) Der scholastische Metaphysiker weiß ja, wie sehr noch die ganze scholastische Metaphysik mit der Frage belastet ist, wie weit nicht etwa am Ende doch der Begriff der *materia* (im streng metaphysischen Sinn als reine Möglichkeit) nur das griechische Doppel für den Begriff des Endlichen überhaupt ist, lediglich mit dem Unterschied, daß eben die griechisch-vorchristliche Philosophie einen in sich endlichen Geist nicht kannte und daher Materialität und Endlichkeit gleichsetzte.

und Natur, der Widerständlichkeit des der Freiheitsentscheidung vorgegebenen Wesens gegen die Tendenz des freien Subjektes auf eine totale Verfügung über den ganzen Bestand seiner Wirklichkeit, aus der Materialität des menschlichen Wesens stammt, aus der realen Unterschiedenheit von Materie und Form, die es der Form verwehrt, sich restlos im „andern" der Materie zur Erscheinung zu bringen.

Hierin liegt zwar der richtige Kern jener zu primitiven Unterscheidung zwischen dem Geist als dem frei handelnden und der Sinnlichkeit als dem dieser Freiheitsentscheidung Widerstand leistenden Prinzip. In Wirklichkeit aber bietet die ganze der Freiheit vorgegebene „Natur" der freien totalen Selbstverfügung der „Person" Widerstand, so daß die Grenzlinie zwischen „Person" und „Natur" gleichsam vertikal steht zur horizontalen Linie, die die menschlichen Seinsschichten Geistigkeit und Sinnlichkeit scheidet.

Die spezifisch menschliche Eigenart des Unterschieds zwischen Person und Natur (im Unterschied z. B. von einem solchen Dualismus, der auch noch im Engel angenommen werden muß) erklärt sich aus dem Dualismus von insichständiger Form und Materie im Menschen und hat darum auch — das soll durchaus nicht bestritten werden — in der Widerständigkeit des Sinnlichen gegen das Geistige im Menschen seinen für das konkrete Erleben härtesten Ausdruck.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der spontane Begehrungsakt *(actus indeliberatus)* im Sinn unserer oben angedeuteten Unterscheidung zur „Natur" gehört. Denn zur Natur (im Gegensatz zur Person) gehört alles, was der Freiheitsentscheidung der Person als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgegeben sein muß. Wie wir aber schon zeigten, gehört der spontane, aus der bloßen Naturdynamik entspringende und auf das bewußt erfaßte Objekt gerichtete Akt des Begehrens zu den metaphysisch notwendigen Voraussetzungen einer konkreten Freiheitsentscheidung eines endlichen Subjekts.

Von hier aus läßt sich nun allmählich sagen, was Begierlichkeit im theologischen Sinne ist. Die Freiheitsentscheidung tendiert, wie wir sagten, dahin, daß der Mensch vor Gott über sich als Ganzes verfüge, sich aktiv zu dem mache, was er frei sein will. So ist die Freiheitsentscheidung daraufhin ausgerichtet, daß alles, was im Menschen ist (Natur), also auch der unwillkürliche Akt, Offenbarung und Ausdruck dessen sei, was der Mensch als Person sein will, daß also die Freiheitsentscheidung den spontanen Akt erfasse, überforme und durchpräge, so daß auch dessen Wirklichkeit nicht mehr rein natural, sondern personal sei.

Bei dieser personalen Durchformung des naturhaft spontanen Begehrens darf nun von vornherein nicht bloß an jene spontanen Akte gedacht werden, die irgendwie ein Hindernis sein könnten gegen eine personale sittlich gute Entscheidung des Menschen. Weil jedem personalen Akt des Menschen, sei er zum Guten oder Bösen, ein spontaner Akt vorausgeht und weil in jedem die Person nie restlos das einholt und personal übernimmt, was sie auf Grund ihrer spontanen Akte ist und was ihr vorgegeben ist, darum ist der Dualismus zwischen Natur und Person in seiner spezifisch menschlichen Eigenart, in der wir ihn Begierlichkeit nennen, etwas, was sich auswirkt sowohl dort, wo es sich um eine gute Freiheitsentscheidung des Menschen

handelt gegen das spontane Begehren der Natur nach einem sittlich negativen Gut, als auch dort, wo es sich um eine schlechte freie Entscheidung handelt gegen die naturhafte Tendenz auf das sittlich Gute. In jedem Fall macht sich die personale Entscheidung die volle Möglichkeit der Natur, die dem Menschen durch den spontanen Akt gegeben ist, nicht restlos zu eigen. Sowohl die gute wie die böse sittliche Entscheidung erfahren den Widerstand, die Härte und Undurchdringlichkeit der Natur. Begierlichkeit im theologischen Sinn äußert sich z. B. ebensowohl dort, wo der Mensch rot wird, wenn er lügt, als auch dort, wo das „Fleisch" der Bereitwilligkeit des „Geistes" zum Guten nicht folgen will.

Ferner muß gesehen werden, wie wir oben schon andeuteten, daß die personale Durchprägung der Natur in der Freiheitsentscheidung an sich auf mehrere Weisen durchgeführt werden kann, wenn es sich um den Fall handelt, daß eine Freiheitsentscheidung *gegen* die spontane Tendenz der Natur getroffen werden muß. Zunächst ist es überhaupt weder nötig noch möglich, daß der spontane Akt überhaupt in keinem Sinn der einzelnen Freiheitsentscheidung vorausgehe[13]). Eine solche absolute Identität zwischen Natur und Person und so von erlittenem und freigewolltem Begehren gibt es nur in der absoluten Freiheit des unendlichen Wesens. Im Falle der restlosen, idealen Herrschaft der endlichen Person über ihre Natur[14]) kann diese Restlosigkeit der Herrschaft der Person über die Natur nur darin bestehen, daß die personale Entscheidung sich gegen die Natur restlos und ungefährdet durchsetzt. Diese stetige und (relativ) restlose Herrschaft der „Person" über ihre „Natur" besagt nun zunächst durchaus nicht notwendig, daß überhaupt kein spontaner Akt im Bereich dieser so personal restlos beherrschten Natur auftreten könnte. Sie besagt nur, daß sich in dieser Natur kein Akt entfalten kann, der gegen die personale Einstellung des so begabten Menschen

---

[13]) Die meisten der oben zitierten Theologen stellen die Sache so dar, als ob der Mensch, der im Besitz der Gabe der Integrität ist, Akte des sinnlichen Begehrungsvermögens nur erfährt, wenn er sie ausdrücklich durch seinen geistigen Willensentschluß befiehlt. Das ist eine Übertreibung, die nicht bloß das Seelenleben eines paradiesischen Menschen zu einer für uns unvorstellbaren Größe machen würde, sondern auch verstößt gegen das metaphysische Prinzip, daß einer endlichen Freiheit ihr Objekt gegeben werden muß, eine solche Gegebenheit aber erst durch die Affektion des *Strebe*vermögens, d. h. also durch seinen spontanen Akt vorhanden ist.

[14]) Eine Restlosigkeit, die im endlichen Seienden immer wesentlich relativ ist und sein muß, weil sonst metaphysisch weder das Phänomen der Reue noch das der Erfahrung seiner Freiheitsentscheidung als inneren Unglücks und innerer Verdammnis erklärbar wäre. Reue ist, metaphysisch gesehen, nur dort möglich, wo die unsittliche Freiheitsentscheidung des Menschen es nicht vermochte, das Wesen des Menschen so restlos zum Bösen umzuprägen, daß für eine neue Entscheidung kein Ansatz im Wesen des Menschen mehr übrig bliebe, von dem aus eine neuerliche Umschichtung der menschlichen Person noch erfolgen könnte. — Als inneres Unglück und Verdammnis kann die eigene sittliche Fehlentscheidung nur dann empfunden werden, wenn es ihr nicht gelang, jeden Widerstand des der Freiheit vorgegebenen Wesens (der „Natur") gegen sich aus dem Menschen zu entfernen. Andernfalls müßte der Mensch auch in einem heroischen und radikalen Bekenntnis zum Bösen und in einer restlosen Abgabe seines Wesens an das Böse glücklich sein können (auch bei „physischem" Schmerz), und unglücklich nur der Böse, der zu feig und zu schwach ist, restlos böse zu sein.

wäre. Nun ist aber nicht jedwede „Passivität" notwendig schon eine Gefahr für die aktiv freie personale Einstellung des Menschen. Dort, wo es einer gnadenhaft geschenkten oder frei erworbenen personalen Haltung des Menschen wirklich gelingt, das ganze naturhafte Wesen zu durchprägen, wird auch der von außen passiv erlittene Akt sich von vornherein der innerlichen Gesetzlichkeit dieser Person unterwerfen müssen, um überhaupt entstehen zu können. Denn überall dort, wo eine Aktivität nicht auf eine absolut leere und unbestimmte Möglichkeit, sondern auf ein schon strukturiertes „Leidendes" auftrifft, ist der Effekt dieser Aktivität ebensosehr Ausdruck der Wirklichkeit des „Leidenden" als der Eigentümlichkeit der Einwirkung von außen. Dort also, wo die Person die Natur habituell ganz durchherrscht, ist auch der von außen erregte spontane, von der Person „passiv" erduldete Akt des Begehrungsvermögens von vornherein durchprägt von der personalen Einstellung der Person und so kein Akt der „Begierlichkeit" trotz der „Passivität" des Menschen diesem Akt gegenüber, ohne daß man annehmen müßte, dieser Akt käme nur zustande auf einen „Befehl" des sich frei entscheidenden Willens hin. Wie sich nun diese habituelle personale Durchherrschtheit der Natur, die zum apriorischen Gesetz auch des spontanen Naturaktes wird, im einzelnen auf solche Akte auswirkt, dafür können an sich verschiedene Weisen gedacht werden. Einmal (und daran denkt man in den üblichen theologischen Erklärungen der Integrität zu Unrecht allein) auf die Weise, daß die Freiheitsentscheidung den ihrer Richtung entgegengesetzten spontanen Akt des Begehrens aus dem Menschen von vornherein ausschließt und ihn gar nicht aufkommen läßt oder ihn restlos unterdrückt. Es ist aber zweitens an sich ebenso gut denkbar, daß die Person den letztlich nur scheinbar ihrer Entscheidung entgegengesetzten, spontanen Naturakt nicht aufhebt, sei es, weil das unmöglich oder weil es aus andern Gründen nicht tunlich ist, sondern ihn auf andere Weise restlos in die innere Dynamik ihrer personalen Haltung so einbezieht, daß er endlich nicht mehr Widerstand und ungelöster Rest von Natur gegen Person ist, sondern zum innern Moment der Ermöglichung der Tiefe und alles beherrschenden Wucht der personalen Entscheidung wird. Man denke z. B. an die Furcht und das Zittern Christi am Ölberg, die (echt menschlich passiv) erlitten und erfahren werden konnten trotz der in Christus bestehenden Gabe der Integrität: solche Furcht bleibt in Christus bestehen nicht als unbewältigter Rest gegen seine personale Leidensbereitschaft und damit als Gefährdung dieser personalen Haltung, sondern als inneres, restlos bewältigtes, notwendiges Moment dieser personalen Entscheidung. Welche von diesen beiden Arten einer, sei es von vornherein mitgegebenen, sei es annäherungsweise durch sittlichen Kampf erreichten, Integrität im einzelnen Fall die richtige ist, hängt von der näheren Natur des einzelnen, in Frage stehenden, zu bewältigenden spontanen Aktes des Begehrens ab. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden.

Aus dem Gesagten hat sich nun das Wesen des Begehrens im engsten (theologischen) Sinn, das Wesen der Begierlichkeit ergeben. Die freie Selbstentscheidung und Selbstbestimmung hat im konkreten Menschen der jetzigen Ordnung nicht die Fähigkeit einer vollkommenen und restlosen Bestimmung des handelnden Subjektes nach der ganzen Breite seiner Wirklichkeit. Der

freie Akt verfügt zwar über das ganze Subjekt, insofern er als freier Akt Akt des personalen Zentrums des Menschen ist und so, gleichsam von der Wurzel her, auch das ganze Subjekt in Mitleidenschaft zieht. Aber dennoch ist das konkrete Wesen des Menschen nicht in seiner ganzen Breite nach allen seinen Vermögen und deren Aktualität reiner Ausdruck und eindeutige Offenbarung des personalen Aktzentrums, das über sich verfügt. Die Person erleidet in ihrer Selbstbestimmung den Widerstand der der Freiheit vorgegebenen Natur und erreicht nie restlos, daß alles, was der Mensch ist, Wirklichkeit und Ausdruck dessen sei, als was der Mensch sich im Kern seiner Person versteht. Vieles im Menschen bleibt tatsächlich immer gewissermaßen unpersönlich und für die existentielle Entscheidung des Menschen undurchdringlich und ungelichtet, bloß erlitten, nicht frei getan. Diesen Dualismus zwischen Person und Natur, insofern er nicht der Endlichkeit des Menschen, dem Dualismus von Essenz und Existenz und dem damit gegebenen realen Unterschied zwischen seinen Vermögen, sondern dem Dualismus zwischen Materie und Geist entspringt, nennen wir die Begierlichkeit im theologischen Sinn. Sie hat zwar ihren erfahrungsgemäß konkreten Ausdruck in einem Dualismus zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit, ist aber mit ihr nicht identisch. Die Begierlichkeit besteht also nicht in jedweder denkbaren Vorausgegebenheit des spontanen Aktes vor dem freien [15]), noch in jedem Fall notwendig in einer despotischen Ausmerzbarkeit des spontanen Aktes durch die Freiheit, noch gerade darin, daß der spontane Akt gegen die Richtung der freien Entscheidung zum sittlich Unerlaubten drängt, sondern wesentlich darin, daß der Mensch dieser Ordnung auch durch seine freie Entscheidung den Dualismus zwischen dem nicht überwindet, was er vorgängig zu seiner existentiellen Entscheidung als Natur ist, und dem, was er durch diese Entscheidung als Person wird, auch nicht in dem Maße überwindet, wie diese Überwindung in einem endlichen Geist absolut denkbar wäre. Der Mensch holt sich selbst weder im Guten noch im Bösen restlos ein.

2. Die Bedeutung der Begierlichkeit

a) Hinsichtlich des sittlichen Handelns. — Aus dem Gesagten ergibt sich eindeutig, daß die Begierlichkeit im theologischen Sinn als solche einer moralischen Qualifikation im eigentlichen Sinne nicht zugänglich ist. Man sollte deshalb auch im streng theologischen Sinn nicht von einer „bösen" oder „unordentlichen" Begierlichkeit reden. Wo man das in einer aszetisch-moralischen Betrachtungsweise mit einem gewissen Recht tut, betrachtet man die Begierlichkeit im theologischen Sinn einseitig unter dem Gesichtspunkt, daß die Resistenz der Natur gegen die personale Entscheidung unter Umständen sich auch auswirkt gerade gegen die sittlich-gute freie Entscheidung. Das aber ist nach dem Gesagten nur *eine* Seite der Begierlichkeit; im vollen theologischen Sinn betrachtet, kann sich die Begierlichkeit ebenso gut in einem positiven Sinn auswirken als Widerstand der Natur gegen die schlechte sittliche Entscheidung, der diese weniger absolut macht. — Hier

[15]) Menschliche Freiheitshandlung wäre sonst reine Aktion statt Reaktion, und der Mensch selbst reine „Existenz".

liegt auch für eine theologische Anthropologie, nebenbei bemerkt, der Grund, warum es in einem sinnlich-geistigen Wesen und nur in ihm die Möglichkeit einer bloß läßlichen Sünde gibt: der Widerstand der Natur als eines auf das Gute ausgerichteten Seins verhindert, daß die freie Entscheidung jene Intensität und personale Zentralität erhält, die für eine schwere Sünde notwendig wäre. — Insofern also die Begierlichkeit im theologischen Sinn der Freiheitsentscheidung, die allein eine formal sittliche Qualität schaffen kann, vorausliegt und in diesem theologischen Sinn bivalent ist, insofern sie eine Richtung sowohl zum Guten wie zum Bösen annehmen kann, kann sie auch in diesem adäquat theologischen Sinn in sich betrachtet nicht als moralisches Übel, geschweige denn als Sünde bezeichnet werden. „Übel" kann sie natürlich dennoch insofern genannt werden, als sie in ihrer tatsächlichen Existenz im Menschen nur vorhanden ist durch den (empirisch allerdings nicht erfahrbaren) Sündenfall des ersten Menschen und insofern als sie in ihrer an sich bivalenten Beharrungstendenz unter Umständen auch gegen die freie Entscheidung des Menschen zum sittlich Unerlaubten drängen und so zur Sünde führen kann (D 792)[16]). Als eigentlich moralisches Übel aber, also als etwas, was nicht sein sollte, kann sie in sich nicht unmittelbar erlebt werden. Wo man das doch tun zu können glaubt, etwa in der Theologie der Konkupiszenz bei Augustinus, handelt es sich entweder um die freilich erschütternde Erfahrung der Sündenmöglichkeit des Menschen, die ihm wesentlich auch ohne die Konkupiszenz anhaftet, oder um die Erfahrung der tatsächlichen persönlichen Sündigkeit des Menschen, oder um die negative Wirkung von Ansprüchen, die man auf Grund einer apriorischen und in ihrer Berechtigung noch auszuweisenden, anzweifelbaren Anthropologie an den Menschen stellt.

b) Damit ergibt sich auch die Einsicht in die Natürlichkeit der Konkupiszenz und so in die Ungeschuldetheit der Gabe der Integrität. Gerade weil die Konkupiszenz im theologischen Sinn eine, ethisch gesehen, absolut bivalente Größe ist, weil sie ebenso als retardierendes Moment zum Guten wie zum Bösen auftreten kann und weil sie aus der metaphysischen Natur des Menschen als eines materiellen Wesens resultiert, kann ihr Fehlen im Menschen weder als innerlich möglich rein natürlich begriffen werden und noch weniger als dem Menschen geschuldet in Anspruch genommen werden. Eine solche Idee wird von vornherein gegenstandslos, sobald man eingesehen hat, daß das Fehlen der Konkupiszenz als Trieb zum Bösen auch *eo ipso* den

[16]) Insofern die Konkupiszenz zu subsumieren ist unter die erbsündliche „Verschlechterung an Leib und Seele" (D 788), ist dies, wie heute allgemein gelehrt wird, gemessen am paradiesischen Zustand des Menschen, nicht aber am Zustand einer an sich möglichen blossen „Natur" und dem, was diese sein „soll". Da aber dieser wirkliche Vergleichspunkt kein Datum unserer Erfahrung ist (— es müßte denn jemand behaupten, daß eine immanente Erfahrung der Gefordertheit der übernatürlichen Begnadigung und darin der übernatürlichen Erhöhung des Menschen und aus dieser wiederum die Erfahrung einer „Gesolltheit" des Integritätszustandes als einer „Auswirkung" der übernatürlichen Begnadigung möglich wäre —), ist auch diese „Verschlechterung", diese „Verderbnis" kein Gegenstand der Erfahrung, die der Mensch von sich her empirisch machen könnte. — In welchem sehr eingeschränkten Sinn man die Konkupiszenz „Übel" nennen kann, ist gut erklärt bei Lercher, a. a. O. n. 623.

Wegfall eines retardierenden Momentes gegen die freie Entscheidung des Menschen zum Bösen bedeuten würde, m. a. W., den Menschen zu einem Wesen machen würde, über dessen innere Möglichkeit natürlicherweise keine Aussage möglich ist.

3. Zum noch bessern Verständnis des Wesens der Konkupiszenz seien noch einige Bemerkungen hinzugefügt über die Gabe der Integrität. Nach dem Gesagten kann die Gabe der Integrität, wie sie die Glaubensquellen dem ersten Menschen vor dem Sündenfall zuschreiben, nicht in dem Fehlen des Begehrens im weitern und engern Sinn, sondern nur in einer Freiheit von dem Begehren im engsten, theologischen Sinn, in einer Freiheit von der Begierlichkeit liegen. Aber aus den Darlegungen über das Wesen der Begierlichkeit ergibt sich auch sofort, daß es sich bei dieser „Freiheit" nicht sosehr um eine Freiheit von etwas handelt, sondern um eine Freiheit zu etwas. Der Mensch, der die Gabe der Integrität besitzt, ist nicht weniger „sinnlich", er ist nicht in einem mehr neuplatonischen als christlichen Sinn „spiritueller" im Sinne des Mangels einer starken Vitalität[17]). Er ist vielmehr frei dazu, in einer personalen Selbstentscheidung wirklich so souverän über sich zu verfügen, daß im Umkreis seines Wesens nichts mehr in passiv-träger Resistenz dieser souveränen Selbstentscheidung widersteht. Wenn wir die Konkupiszenz als bivalente Eigentümlichkeit des Menschen begreifen, ergibt sich auch, daß die Integrität dem ersten Menschen nicht zuerst und bloß dazu geschenkt war, ihm die freie Entscheidung für oder gegen Gott als Haupt der Menschheit zu erleichtern, indem sie Gefahren und Antriebe zum Bösen hinwegnahm; sie war ihm vielmehr in erster Linie dazu gegeben, daß seine freie Entscheidung, auch wenn sie zum Guten ausfällt, mit einer existentiellen Wucht der Restlosigkeit einer Selbstbestimmung fallen konnte, die einem Menschen ohne die Gabe der Integrität gar nicht möglich ist. Denn auch dort, wo nicht gerade ein spontaner Akt gegen die gute sittliche Entscheidung beharrt, hindert das Wesen der Konkupiszenz, so wie wir sie auffassen, den Menschen kraft der Schwere der Natur gegen die personale Entscheidung daran, daß diese total und definitiv über die Natur verfüge. Die Integrität war demnach Adam nicht so sehr zur Vermeidung einer größeren Gefahr zur Sünde als vielmehr zur Ermöglichung eines restlosen Einsatzes seines Wesens in der personalen Entscheidung zum Guten gegeben. Ja, man könnte sagen, daß der paradiesische Zustand Adams in gewissem Sinne „gefährlicher" war als unser jetziger Zustand. Denn die Gabe der Integrität, die ihm die Überwindung des Dualismus von Natur und Person (soweit das im endlichen Seienden überhaupt möglich ist) in der Richtung der guten Entscheidung ermöglichen sollte, bedeutet auch für die sittlich schlechte Entscheidung, die Adam tatsächlich getroffen hat, eine existentielle Wucht, deren wir in unserer Ordnung normalerweise auch zum Bösen nicht fähig sind.

[17]) Das betonen z. B. auch schon Bonaventura (In II. Sent. dist. 9 a. 3 q. 1) und Thomas (I. q. 98 a. 2 ad 3). Aber zu echter Vitalität gehört auch, daß der unwillkürliche Eindruck von außen in echter „Erfahrung" und echtem „Erleiden" erlebt werden kann. Daß darum Sätze wie bei Pesch (l. c. n. 190): *nullos potuisse in iis oriri motus appetitus sensibilis independenter ab imperio voluntatis* falsch sind und aus dem Wesen der Integrität nicht folgen, wurde schon oben gesagt.

Ja, man wird, was hier nicht weiter untersucht werden soll, die Möglichkeit einer Reue für Adam (im Gegensatz zum Fehlen einer solchen Möglichkeit bei der freien Entscheidung der Engel) in einer theologisch-metaphysischen Anthropologie letztlich nur dadurch erklären können, daß man betont, daß das Geschenk der Integrität für Adam eine präternaturale Gabe war und nur so ihr Verlust[18]) als Auswirkung des Verlustes der heiligmachenden Gnade überhaupt möglich war; dieser Verlust der Integrität aber gibt die Natur gegen die personale Entscheidung wieder frei, so daß sie von dieser Entscheidung nicht restlos übernommen bleibt und dadurch sich eine Möglichkeit von Reue (rein als psychologisch-personales Phänomen) wieder eröffnet. Dadurch ist nicht geleugnet, daß die Konkupiszenz eine neue, spezifische Sündenmöglichkeit schafft, die nämlich der eigentlichen Schwachheitssünden, die dort vorhanden sind, wo der Mensch gegen seine ursprünglich bessere, frei eingenommene Haltung der beharrenden Neigung der Natur schließlich weicht und in einer nachträglichen freien Umstimmung das Zentrum seines Wesens gleichsam in die Region verlegt, die im augenblicklichen spontanen Drang seiner Natur aktualisiert ist. Eine solche nachgebende Umstimmung der frei eingenommenen Haltung im Sinne der gerade vorhandenen und beharrenden Naturdynamik konnte es natürlich nicht geben in dem Menschen, der die Gabe der Integrität besaß.

Insofern, wie schon früher gesagt wurde, jede freie Entscheidung des Menschen an sich die Tendenz hat, über das Subjekt als Ganzes total zu verfügen, ergibt sich auch, daß die Gabe der Integrität trotz ihrer Ungeschuldetheit die menschliche Natur in einer Richtung vervollkommnet, auf die der Mensch als personales Wesen schon hingeordnet war. Denn sie ist ja die Ermöglichung der restlosen Verwirklichung jener Tendenz, die jeder Freiheitsentscheidung anhaftet: der Tendenz auf eine totale Verfügung der Person über sich vor Gott. Diese Tendenz, die jeder Freiheitsentscheidung an sich schon zukommt, wird sich ohne die Gabe der Integrität je nach den Umständen in geringerem oder größerem Maße durchsetzen. Insofern wird es das Ziel jeder sittlichen Reife sein, zu erreichen, daß es dem Menschen gelinge, in einer sittlich guten Entscheidung immer mehr sich selbst ganz restlos zum Einsatz zu bringen, Gott — biblisch gesprochen — immer mehr aus ganzem Herzen und aus allen Kräften zu lieben. Insofern die Gabe der Integrität es dem Menschen von vornherein ermöglichte, das, was er tun wollte, wirklich auch aus ganzem Herzen und aus allen Kräften zu tun, ohne daß sich irgend eine Kraft des Menschens diesem Willen ganz oder teilweise versagte, zeigt sich auch, daß in einer gewissen Hinsicht das Ziel christlich sittlicher Reife in einer Rückkehr zu dem paradiesischen Zustande Adams ist, freilich nicht als zu einer der sittlichen Entscheidung doch noch vorausliegenden Möglichkeit, sondern als zu einem Ziel, das selbst schon die

[18]) Dieser Verlust ist durch die Sünde als solche allein noch nicht erklärt, da der sündige Engel das metaphysische Wesen seiner Integrität (die relative Identität von „Natur" und „Person") auch nach seiner Sünde behält und gerade darum „verstockt" ist, weil er eben in der Lage war, seine ganze Natur restlos in seiner personalen Entscheidung zu durchprägen und darum auch psychologisch-ontologisch in ihm kein Restbestand bleibt, der dieser personalen Entscheidung sich entzogen hätte und von dem aus die Umprägung der Person erfolgen könnte.

Frucht und der Preis sittlichen Bemühens ist. In diesem Sinne mag es richtig sein, daß der Aszet, wie die griechischen Kirchenväter oft sagen, zur seligen ἀπάθεια strebe, die Adam im Paradiese besaß. Doch besitzt sie der vollendete Christ in anderer Weise als Adam. Die Verfügungsfreiheit der Person über die Natur war bei Adam die Möglichkeit eines restlosen Einsatzes seiner Natur zum Guten und zum Bösen. Die selige Verfügungsfreiheit des vollendeten Christen, des Heiligen, ist die Freiheit des Menschen, dem es gelungen ist, sich, sein ganzes Wesen und sein ganzes Leben restlos Gott zu überantworten.

Die deutsche Mystik nannte oft als ihr Ideal den „innigen", „gesammelten" Menschen, den Menschen also, bei dem sein ganzes Tun restlos Ausdruck der innersten Mitte des Menschen und seiner innersten Lebensentscheidung ist und darum auch in dieser innersten Mitte ohne Zerstreuung in ein dieser Entscheidung Fremdes „gesammelt" bleibt. Daß der Mensch diese gesammelte Innigkeit seines ganzen Lebens in der letzten Tat seines innersten Wesens nie ganz besitzt, das ist es eigentlich, was Konkupiszenz im theologischen Sinne besagt, ist Index seiner Endlichkeit und seiner Weltlichkeit (seines sinnlich-geistigen Wesens). Diese Entzweiung des Menschen in sich selbst wird ihm wohl oft Anlaß zu seinem Verderben, aber — wer weiß — vielleicht noch öfter Anlaß zu seinem Heil, weil sie ihn auch daran hindert, restlos böse zu sein.

AUGUSTINUS UND PHILO VON ALEXANDRIEN

EINE QUELLENKRITISCHE UNTERSUCHUNG

VON PROF. DR. BERTHOLD ALTANER — BRESLAU

Daß der bekannte jüdische Religionsphilosoph und Exeget Philo von Alexandrien einen weitreichenden Einfluß auf nicht wenige altchristliche Schriftsteller ausgeübt, ist allgemein bekannt und anerkannt. In einer Reihe von Spezialuntersuchungen wurden besonders die Einwirkungen Philos auf die griechische Patristik erforscht[1]). Im lateinischen Westen machte sich der Einfluß des Alexandriners in der Hauptsache auf indirektem Wege über die griechische Patristik (Origenes) bemerkbar. Nach unserer bisherigen Kenntnis hat außer Hieronymus[2]) nur noch Ambrosius Philos Schriften selbst gelesen und für seine Zwecke benützt[3]), und die neuere Forschung hat, wenn auch noch in keiner abschließenden, zusammenfassenden Untersuchung, uns die Abhängigkeit des Mailänder Bischofs von Philo in immer größerem Umfang erkennen lassen. Vollständig unbekannt war jedoch bis jetzt die Tatsache, daß auch Augustinus, nicht nur indirekt auf dem Wege über den lateinischen Origenes und Ambrosius und andere nicht näher bekannte Mittelsmänner[4]), sondern auch direkt von Philo beeinflußt und abhängig ist. Die

---

[1]) P. Wendland, Neuentdeckte Fragmente Philos (1891) 29—114; P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (1908); W. Völker, Das Abrahamsbild bei Philo, Origenes und Ambrosius: Theol. Studien u. Kritiken 103 (1931) 199—207; S. Karppe, Essai de critique et d'hist. de philosophie, 1902, 1—33: Philon et la Patristique; L. Früchtel, Philol. Wochenschrift 1938, 764—766 (Isidor v. Pelusium). Vgl. auch die Testimoniensammlung bei L. Cohn, Philonis Alexandrini Opera I (1896) p. XCV—CXVIII und E. R. Goodenough, The Politics of Philo Judaeus ... New-Haven-London 1938, 298—302, aus der zu ersehen ist, welche griechischen und lateinischen Väter Philo namentlich erwähnen.

[2]) Vgl. Hieronymus, De viris illustribus c. 11; Ep. 22 n. 35; 70 n. 3; Liber interpretationis hebr. nominum, praef. (PL 23, 771 f.); Comment. in Danielem I, 1, vers. 3 (PL 25, 496); Praef. in Job (PL 28, 1082); Adv. Jovin. 2, 14 (PL 23, 303); Praef. in Lib. Salom. (PL 28, 1242); C. Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments (1875) 391—397.

[3]) Ebd. 371—391; Th. Förster, Ambrosius, Bischof von Mailand (1884) 102—112; M. Ihm, Philon und Ambrosius, in Jahrb. f. class. Philologie 1890, 282—288; J. B. Kellner, Der hl. Ambrosius als Erklärer des Alten Testamentes (1893); C. Schenkl, S. Ambrosii Opera (CSEL 32) (1897) p. XIV f. XXII ff.; W. Wilbrand, S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit (Phil. Diss. Münster 1909) 1—20; H. Lewy, Neue Philontexte in der Überarbeitung des Ambrosius: Sitzungsber. der preuß. Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1932, 23—84.

[4]) Mit einer indirekten Beeinflussung durch Philo rechnen z. B. C. Siegfried, l. c. (1875) 397 f.; H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos u. ihre Bedeutung für das Christentum (1909) 124; W. Rüting, Untersuchungen über Augustins Quaestiones und Locutiones in Heptateuchum (1916) 162. 168; H. Leisegang, Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei: Archiv f. Kulturgeschichte 16 (1926) 127—155, bes. 136—154; V. Stegemann, Augustins Gottesstaat (1928) 23 ff.; dagegen Fr. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus (1933) 491 A. 172, der den indirekten Einfluß Philos zugunsten des Ticonius geringer einschätzt; vgl. ferner H. Lewy, Sobria ebrietas. Untersuchungen z. Gesch. der antiken Mystik (1929) 157—164; K. Staritz, Augustins Schöpfungsglaube dargestellt nach seinen Genesisauslegungen (1931) 23—26. Gegen eine indirekte Beeinflus-

folgenden Untersuchungen werden zeigen, daß der Bischof von Hippo Philos Quaestiones et solutiones in Genesin in einer damals bereits existierenden lateinischen Übersetzung gekannt und benützt hat[5]).

I.

Seit jeher ist aufgefallen und wurde in den Indices der Ausgaben augustinischer Schriften vermerkt, daß Philos Name bei Augustinus einmal genannt wird und daß der große Bischof in seiner wohl 398[6]) verfaßten Schrift Contra Faustum XII 39 zur Exegese des Alexandriners kritisch Stellung nimmt[7]). Eine genauere Prüfung dieses Textes ist bis jetzt noch von keiner Seite versucht worden.

Fragen wir zunächst, in welchem Zusammenhang das Kap. 39 steht, so stellen wir fest, daß Augustinus im ganzen 12. Buch seines gegen den Manichäer Faustus gerichteten Werkes den Nachweis erbringen will, daß sein Gegner im Unrecht ist, wenn er behauptet, im Alten Testament seien überhaupt keine Weissagungen über Christus und seine Kirche enthalten. Augustinus geht deshalb so vor, daß er zunächst in den Kapiteln 8–38 zahlreiche typologisch-allegorische Deutungen von *facta et dicta* (c. 39), die uns aus der israelitischen Geschichte berichtet werden, bringt. Er beginnt beim Schöpfungsbericht und geht bis in die Zeit der babylonischen Gefangenschaft herab. Überall sucht der Kirchenvater zu zeigen, wie Christus und die Kirche *figurate* (c. 37) im voraus verkündigt wurde. In den auf Kap. 39 folgenden Abschnitten (c. 41—44) behandelt dann Augustinus die *aperta praesagia prophetica* (c. 41), die das Kommen des Erlösers direkt angekündigt haben (z. B. in Gen 49, 1 ff.; Dan 9, 25 ff.). Das sich mit Philo beschäftigende Kap. 39 steht also zwischen diesen beiden Beweisreihen.

In der gleichen Lage wie die Manichäer, so betont hier Augustinus, befänden sich die Juden; auch sie müßten sich von den Christen darüber belehren lassen *(Judaei ... coguntur a nobis discere)*, welches der wahre und

sung durch Philo (Dekalogkatechese) spricht sich P. Rentschka, Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus (1905) 62 aus; danach richtet sich J. P. Christopher, S. Augustin: De catechizandis rudibus (Diss. Washington 1926) 8.

[5]) Philos Quaestiones et solutiones in Genesin sind nur in armenischer Übersetzung erhalten, die der Mechitharist J. B. Aucher, Philonis Judaei Paralipomena Armena, libri videlicet quatuor in Genesin, libri duo in Exodum, sermo unus De Sampsone, alter De Jona, tertius De tribus angelis Abraamo apparentibus Opera hactenus inedita, Venetiis 1826, p. 1—444, versehen mit einer lateinischen Übertragung, erstmals herausgegeben hat. Die lateinische Übersetzung Auchers ist auch in der Philo-Ausgabe von C. E. Richter, Leipzig 1828—1830 im 6. und 7. Band abgedruckt, ebenso im 6. und 7. Band der stereotypisierten Philo-Ausgabe, die Leipzig 1851—1853 in 8 Bänden bei Tauchnitz herausgekommen ist. Vgl. im übrigen E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III[4] (1909) 644—648. — Aucher, l. c. (1826), 629 nennt Augustinus *castigator et imitator Philonis*, ohne jedoch erkennen zu lassen, daß er eine direkte Beziehung zu Philo annehme. H. Lewy, Sobria ebrietas (1929) 146 A. 3 möchte ohne jede nähere Begründung vermutungsweise eine direkte Beeinflussung Augustins durch Philo annehmen.

[6]) P. Monceaux, Le Manichéen Faustus de Milève: Mémoires de l'Institut nat. de France 43, 1 (1933) 9, 15; S. M. Zarb, Chronologia operum s. Augustini, Romae 1934, 45 (Separatabzug aus der Zeitschrift Angelicum 1933/34). — G. Krüger, O. Bardenhewer und U. Moricca datieren in ihren altchristlichen Literaturgeschichten „um 400".

[7]) CSEL 25 (1891) 365 f. Zycha; PL 42, 274 f.

eigentliche Sinn der im Alten Testament berichteten typologisch zu erklärenden *facta* und *dicta* sei. Da die Juden es jedoch ablehnen, das Alte Testament aus christlicher Schau heraus zu lesen und zu deuten, stellen sich ihnen notwendigerweise unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, und sie sehen sich außerstande, die Hl. Schrift gegen den Vorwurf, daß darin alberne und skandalöse Fabeleien berichtet werden, zu verteidigen *(divinae auctoritatis libros ab ineptarum fabularum ignominia non defendunt)*. Als Beleg und zum Beweise für die Richtigkeit seiner Behauptung führt Augustinus ein konkretes Beispiel philonischer Exegese an. Unser Kirchenvater schreibt hier wörtlich folgendes:

Vidit hoc Philo quidam, vir liberaliter eruditissimus, unus illorum, cuius eloquium Graeci Platoni aequare non dubitant. Et conatus est aliqua interpretari non ad Christum intellegendum, in quem non crediderat, sed ut inde magis appareret, quantum intersit, utrum ad Christum referas omnia, propter quem vere sic dicta sunt, an praeter illum quaslibet coniecturas quolibet mentis acumine persequaris, quantumque valeat quod Apostolus ait ‚cum transieris ad Dominum, auferetur velamen' (2 Kor 3, 16). *Ut enim quiddam eiusdem Philonis commemorem, arcam diluvii secundum rationem humani corporis fabricatam volens intellegi tamquam membratim omnia pertractabat. Cui subtilissime numerorum etiam regulas consulenti congruenter occurrebant omnia, quae ad intellegendum Christum nihil impedirent, quoniam in corpore humano etiam ille humani generis salvator apparuit, nec tamen cogerent, quia corpus humanum est utique et hominum ceterorum. At ubi ventum est ad ostium, quod in arcae latere factum est, omnis humani ingenii coniectura defecit. Ut tamen aliquid diceret, inferiores corporis partes, per quas urina et fimus egeruntur, illo ostio significari ausus est credere, ausus et dicere, ausus et scribere.*

Non mirum, si ostio non inrento sic errarit. Quodsi ad Christum transisset, ablato velamine sacramenta ecclesiae manantia ex latere hominis illius invenisset (Jo 19, 34). *Nam quia praedictum est: ‚erunt duo in carne una'* (Gen 2, 24), *propterea et in arca quaedam ibi ad Christum, quaedam vero ad ecclesiam referuntur, quod totum Christus est. Sic et in ceteris interpretationibus figurarum per universum textum divinae scripturae licet considerare et comparare sensus eorum, qui Christum ibi intellegunt, et eorum, qui praeter Christum ad alia quaelibet ea detorquere conantur.*

Zunächst ist festzustellen, daß das eingangs Philo gespendete Lob und seine Charakterisierung *(Philo quidam . . . aequare non dubitant)* ganz durch das bestimmt ist, was Hieronymus, De viris illustribus c. 11 über Philo mitteilt; denn der Einsiedler von Bethlehem schreibt l. c.: *De hoc (sc. Philone) vulgo apud Graecos dicitur:* ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει, *id est aut Plato Philonem sequitur aut Platonem Philo; tanta est similitudo sensuum et eloquii*[8]). Dann wiederholt Augustinus im wesentlichen noch einmal sein bereits zu Anfang des 39. Kapitels allgemein über die jüdische Exegese ausgesprochenes Urteil, indem er jetzt speziell von Philo betont, daß auch dieser Exeget trotz all seines Scharfsinns mit seinen Erklärungen in die Irre gehen mußte, weil er nicht an Christus glaubte.

Das im folgenden angeführte Beweisstück finde sich, wie er weiter berichtet, in Philos Ausdeutung der Arche Noes. Der jüdische Gelehrte sehe in der Arche Noes das Abbild des menschlichen Körpers, und die einzelnen Teile der Arche bedeuten die verschiedenen Teile und Gliedmaßen des Kör-

[8]) Vgl. noch Hieronymus, De vir. ill. c. 8, wo Philo *disertissimus Judaeorum* genannt wird.

pers. Bei seiner Ausdeutung habe Philo in scharfsinniger Weise auch die Zahlensymbolik angewandt und so eine sinnvoll und harmonisch scheinende Erklärung vorgelegt. Eine solche Ausdeutung, die alles auf den menschlichen Körper beziehe, sei möglich gewesen, weil auch Christus *in corpore humano* in der Welt erschienen sei, und eben deshalb sei Philo nicht gezwungen gewesen, alles auf den Leib Christi zu beziehen und zu deuten. Diese seine Einstellung jedoch, mit der er geglaubt habe, von einer christlich-messianischen Erklärung absehen zu dürfen, sei *ad absurdum* geführt worden, als es galt, Gen 6, 16 *(ostium autem arcae pones in latere)* allegorisch zu deuten. In seiner Exegese des göttlichen Befehls, „es solle der Eingang zur Arche an der Seite angebracht werden", zeigte sich Philo von allen guten Geistern verlassen. Er verirrte sich zu einem ganz ungeheuerlichen Gedanken, den er nicht nur zu fassen und auszusprechen, sondern auch niederzuschreiben sich erdreistete: mit dem „Eingang" zur Arche seien die *inferiores partes, per quas urina et fimus egeruntur* zu verstehen[9]). Wäre Philo imstande gewesen, alles in messianischer Sicht aufzufassen, so hätte er mit entschleiertem Auge erkannt, daß hier ein Hinweis auf die gnadenvollen Geheimnisse der Kirche, die der Seitenwunde Christi entströmen, gegeben sei[10]).

Wenn wir diese Kritik, die Augustin an der exegetischen Einstellung Philos übt, auf uns wirken lassen, drängt sich uns unwillkürlich der Gedanke auf, daß er so nur urteilen konnte, wenn ihm Philos Darlegungen selbst bekannt gewesen sind. Man könnte wohl auf den Gedanken kommen, ob nicht seine Ausführungen aus einer sekundären Quelle, d. h. aus der Schrift des Ambrosius De Noe, der gerade hier Philo sehr stark ausgeschrieben hat[11]), abgeleitet und erklärt werden könnten. Doch gegen den Versuch, eine solche Hypothese zu verifizieren, erhebt sich von vornherein eine nicht zu lösende Schwierigkeit: die Frage nämlich, woher denn Augustinus gewußt haben sollte, daß der Mailänder Bischof, der selbst nicht das Geringste über seine weitgehende Abhängigkeit von Philo verrät und, abge-

[9]) Philos Erklärung (Quaest. et solut. II n. 6) lautet in der lateinischen Übersetzung Auchers (s. o. A. 5) l. c. 83: *Quid est ostium a latere? dicit enim ostium facies a latere. Non obscure ostendit humanum aedificium porta illa ex latere, quam decenter adnotavit lateralem vocans, per quam excrementa stercoris foras expelluntur. Etenim optime, ut Socrates aiebat, sive a Moyse edoctus sive ex rebus ipsis motus, decentiam perpendens nostri corpori creator, a sensibus retrovertit exitum meatumque rivorum, ne in purgandis bilis foetoribus tetram videntes faciem excrementorum taederet nos. Ideo et per dorsum atque posteriora, collium instar eminentia, circumclusit illum meatum, sicut ad usum aliarum rerum factae sunt nates molles.*

[10]) Dieselbe Vorstellung, daß die *sacramenta ecclesiae* der Seitenwunde Christi entströmen, findet sich öfters bei Augustinus; vgl. C. Faustum XII 8. 16. 20 (CSEL 25, 336. 345 f. 349); Tract. in Jo 120 n. 2 (PL 35, 1953); Enarr. in Ps. 56 n. 11 (PL 36, 668); Enarr. in Ps. 103 n. 6 (PL 37, 1381); De civ. Dei 15, 26. Über ähnliche Gedanken bei andern Vätern vgl. K. Holl in Sitzungsber. d. Preuß. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl. I, 1918, 527.

[11]) Über die Abhängigkeit des Ambrosius in De Noe von Philo handelt neuerdings H. Lewy (1932; s. o. A. 3), 65—67. Die hier eventuell in Betracht kommende Erklärung der Arche Noes durch Ambrosius findet sich in De Noe c. 6—8 n. 13—26 (CSEL 32, 1, 421—430; PL 14, 368—373).

sehen von einer einzigen Stelle[12]), niemals Philos Namen erwähnt, in seiner allegorischen Erklärung der Arche Noes getreulich die Gedanken des jüdischen Exegeten wiedergibt. Wer die in der antiken Literatur so weit verbreitete und als erlaubt und selbstverständlich geltende Methode, fremde Schriften zu benützen, ja auszuplündern, kennt, weiß, daß das nur möglich war, weil damals sowohl dem Leser wie dem Schriftsteller literarhistorische und quellenkritische Fragen völlig fern lagen und ihn nicht interessierten. Man muß deshalb auf den Versuch, Kap. 39 aus Ambrosius, De Noe c. 6–8, n. 13–26 abzuleiten, von vornherein verzichten. Überdies ist die Kenntnis dieser Schrift des Ambrosius bei Augustinus erst für eine viel spätere Zeit (420–421) nachzuweisen[13]).

Gegen eine Annahme, daß Augustinus schon um 398, als er die gegen Faustus gerichtete Schrift verfaßte, die in Frage stehende Schrift des Ambrosius gekannt und benützt hat, spricht schließlich auch die für uns hier besonders interessante Tatsache, daß Ambrosius gerade die von unserem Kirchenväter als eine so unwürdige und unerhörte Entgleisung gebrandmarkte Erklärung von Gen 6, 16 unbedenklich von Philo übernommen hat[14]). Wenn wir an das Verhältnis denken, in dem Augustinus zu Ambrosius stand, muß es wohl schon deshalb als ausgeschlossen gelten, daß Augustinus damals (398) die Schrift des Ambrosius De Noe gekannt hat; denn sonst hätte er sicherlich nicht eine auch von Ambrosius vertretene Exegese in so scharfer Weise verurteilt und zurückgewiesen.

Wenn wir die Ausdeutungen der einzelnen Teile der Arche, welche die menschlichen Körperteile vorbilden sollen, in den philonischen Quaestiones et solutiones in Genesin II n. 2–4 (Aucher, 75–78) lesen, müssen wir die Charakterisierung Augustins *(arcam diluvii secundum rationem humani corporis fabricatam volens intellegi tamquam membratim omnia pertractabat)* als zutreffend anerkennen. Dasselbe gilt auch von Augustins weiterer Bemerkung *(subtilissime numerorum etiam regulas consulenti)*, die sich auf Philos Zahlenspekulationen über die Maße der Arche (300, 50 bzw. 30 Ellen), wie sie uns in den Quaestiones et solutiones II n. 5 (Aucher, 79–82) vorliegen, bezieht[15]).

II.

Ein weiterer Beweis für eine direkte Abhängigkeit Augustins von den Quaestiones et solutiones in Genesin ergibt sich aus einer quellenkritischen Untersuchung von De civitate Dei XV 26. Kapitel 26 trägt die Überschrift: *Quod arca, quam Noe iussus est facere, in omnibus Christum ecclesiamque*

[12]) Die hier zu lesende Charakterisierung der philonischen Exegese (vgl. dazu noch De Noe 13 n. 45 und De Abraham I 4, 48) läßt erkennen, daß sich Augustins Kennzeichnung in C. Faustum XII 39 als theologisch tiefer und gründlicher erweist. De paradiso 4, 25 (CSEL 32, 1, 280 lin. 21 f.; PL 14, 284).

[13]) Augustinus zitiert diese Schrift in Contra duas epist. Pelag. 4, 11, 29 (PL 44, 632) und in Contra Jul. 2, 2. 4 (PL 44, 674).

[14]) Ambrosius, De Noe 8, 24 (CSEL 32, 1, 428 lin. 9 ff. Schenkl; PL 14, 372). Übrigens bringt Ambrosius die gleiche Erklärung noch ein zweites Mal in Hexaëmeron VI 9, 72 (CSEL 32, 259 lin. 6–11; PL 14, 271).

[15]) Augustins Bemerkung kann vielleicht auch noch die verschiedenen andern Kapitel, die weitere Zahlenspekulationen bringen, im Auge haben; vgl. Quaest. II n. 13. 14. 17. 19, 30. 31. 32. 35. 45–47. 49.

significet. Hier bringt Augustinus, wenn auch in wesentlich verkürzter Form, dieselbe typologische Ausdeutung der Arche, wie wir sie in Contra Faustum XII 14–21 finden. Dabei verweist der Verfasser ausdrücklich darauf, daß er darüber bereits früher in seiner gegen den Manichäer Faustus gerichteten Schrift ausführlicher gehandelt habe. Wir sind also nicht überrascht, wenn wir auch in De civitate Dei XV 26 eine direkte Beziehung zwischen Philo und Augustinus feststellen können. Wir brauchen nur die im folgenden abgedruckten Texte mit einander zu vergleichen.

Philo, Quaest. II n. 5 (Aucher, 79) deutet die Maße der Arche in folgender Weise:

Symbolice vero rectius perpensum pro notitia facturae corporis nostri usurpanda erit non quantitas cubitorum, sed quae in his continetur rationis certitudo. Rationes autem in illis comprehensae sunt sextupla, decupla et alterae partes adiectae; nam trecentum, sextuplum est quinquagenarii numeri et decuplum tricenarii, quinquaginta autem tricenarii est superbipartiens tertias.

Tales ergo sunt et corporis rationes. Nam si quis velit perspicere diligenter considerando, inveniet hominem commensuratione praeditum, non nimis longum neque nimis exiguum atque demissa chorda a capite usque ad pedes, reperiet chordam sextuplam secundum latitudinem pectoris et decuplam secundum costarum profunditatem et latitudinem ut secundam partem profunditatis adiectam.

Bei Augustinus, De civitate Dei XV 26 lautet der entsprechende Passus:

Nam et mensurae ipsae longitudinis et altitudinis et latitudinis eius (sc. arcae) significant corpus humanum, in cuius veritate ad homines praenuntiatus est venturus et venit. Humani quippe corporis longitudo a vertice usque ad vestigia sexiens tantum habet quam latitudo, quae est ab uno latere ad alterum latus et deciens tantum quam altitudo, cuius altitudinis mensura est in latere a dorso ad ventrem; velut si iacentem hominem metiaris supinum seu pronum, sexiens tantum longus est a capite ad pedes, quam latus a dextra in sinistram vel a sinistra in dextram, et deciens quam altus a terra. Unde facta est arca trecentorum in longitudine cubitorum et quinquaginta in latitudine et triginta in altitudine.

Daß Augustinus, der das bei Philo Gelesene klarer und anschaulicher wiedergibt, auf keinen Fall von Ambrosius abhängig ist, leuchtet ohne weiteres ein, wenn wir den entsprechenden Text bei Ambrosius vergleichen. Ambrosius, De Noe 6, 13 schreibt:

Et sicut ligni arcae trina distantia est, si quidem trecentorum cubitorum longitudinem et quinquaginta cubitorum latitudinem et triginta cubitorum altitudinem servandam esse praescripsit, ita et in nostro corpore summa est et media et minima distantia, summa secundum longitudinem, media secundum latitudinem, minima secundum altitudinem.

Nach diesen Feststellungen über das Verhältnis von De civitate Dei XV 26 zu Philo wird klar, daß auch die parallelen Ausführungen, die wir in Contra Faustum XII 14 finden, von Philo abhängen. Hier lesen wir: *Quod (arca) sexies longa ad latitudinem suam et decies ad altitudinem suam humani corporis instar ostendit, quia in corpore humano Christus apparuit*[16]). Das gleiche gilt auch vom folgenden ebenfalls in Contra Faustum XII 14 stehenden Satz: *Quod de lignis quadratis eadem arca fabricatur sicut ecclesia de*

[16]) CSEL 25, 344 lin. 2—5; PL 42, 262.

sanctis construitur . . .; quadratum enim quacunque verteris, firmiter stat[17]). Philo gibt nämlich (Quaest. II n. 2; Aucher, 75) auf die Frage *‚Quare de lignis quadratis arcam facit?'* die Antwort: *Primum quidem quadrati figura ubique collocata constanter se habet, angulis constans rectis*[18]).

Im Lichte der bisherigen Ergebnisse können wir weitere wichtige Beobachtungen und quellenkritische Feststellungen machen. Überblicken wir nämlich die von Augustinus skizzierte, bereits oben erwähnte Ausdeutung der israelitischen Geschichte (Contra Faustum XII 8—38), so fällt auf, daß darin über zwei Themen besonders ausführlich gehandelt wird. Die Kapitel 9—13 beschäftigen sich mit der Geschichte Kains, und die folgenden Kapitel 14—24 sind ausschließlich den mit Noe und der Sintflut zusammenhängenden Ereignissen gewidmet. Im Unterschied hierzu werden in den übrigen Kapiteln zahlreiche andere Ereignisse und Personen (Schöpfungsbericht, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, Josue, die Richter, Samuel, Elias, Elisäus, Jeremias) nur kurz erwähnt und ganz flüchtig behandelt.

Die Erklärung für diese unausgeglichene und unproportionierte Erledigung der Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt, ergibt sich daraus, daß sich Augustinus von den zwei ersten Büchern der Quaestiones et solutiones in Genesin beeinflussen ließ; denn auch Philo behandelte in Quaest. I n. 58—76 (Aucher, 41—51) ganz unverhältnismäßig ausführlich die Geschichte Kains und ebenso breit die das ganze 2. Buch umfassende Geschichte der Sintflut (Quaest. II n. 1—82; Aucher, 74—165). Diese Abhängigkeit Augustins besteht nun in den genannten zwei Abschnitten (Kap. 9—13 und Kap. 14—24) n i c h t in einer Herübernahme der von Philo vorgetragenen moralisch-allegorischen Auslegung, vielmehr bringt der Kirchenvater überall im Gegensatz zu Philo eine eigene messianisch-typologische Deutung, sondern darin, daß Augustinus durchweg nur solche Fragen aufwirft und seiner Tendenz entsprechend beantwortet, die auch Philo gestellt und natürlich ganz anders gelöst hatte. Dabei möchte ich nicht unerwähnt lassen, daß bei Philo zahlreiche weitere Quaestiones zu finden sind, auf die der Bischof von Hippo gar nicht eingegangen ist.

Angesichts dieser eben näher bestimmten Beziehungen, die in den Kapiteln 9—24 zwischen Augustin und Philo bestehen, erscheint es nicht mehr verwunderlich, daß der Verfasser sich veranlaßt sieht, am Schluß seiner typologischen Ausdeutung der Geschichte Israels auf Philo zu sprechen zu kommen und zu der von ihm gebotenen Allegorese kritisch Stellung zu nehmen. Ein Kritik Philos mußte Augustin um so angebrachter erscheinen, als der hervorragendste Repräsentant der jüdischen Exegese grundsätzlich denselben Standpunkt wie sein manichäischer Gegner Faustus vertrat, d. h. beide lehnten jede christlich-messianische Auslegung des Alten Testaments ab.

Schließlich können wir jetzt auch eine in Contra Faustum XII 13 am Schluß der Ausdeutung der Geschichte Kains stehende kompositions-tech-

[17]) Derselbe Gedanke wird in De civitate Dei XV 26 folgendermaßen ausgedrückt: *Et quod de lignis quadratis fieri iubetur* (sc. *arca*), *undique stabilem ritam sanctorum significat; quacunque enim verteris quadratum, stabit.*

[18]) Vgl. damit, wie Ambrosius diesen Gedanken ausdrückt (De Noe 6, 13; CSEL 32, 1, 422 linc. 3—5; PL 14, 368): *Quadratum certe hoc appellamus, quod omnibus bene consistat partibus et conveniat sibi.*

nische Bemerkung sehr gut aus der Psychologie des Verfassers erklären. Kap. 13 schreibt Augustinus: *Iam cetera pauca de multis breviterque perstringam, ne propositum operis huius et responsionis meae nimia longitudine sermonis impediam.* Damit besinnt sich der antimanichäische Polemiker darauf, daß er doch einen die gesamte Geschichte Israels möglichst gleichmäßig berücksichtigenden messianisch-typologischen Beweis habe vorlegen wollen; in Wirklichkeit aber hat er — das kommt ihm jetzt zum Bewußtsein — unter dem Einfluß der von Philo in seinem 1. Buch der Quaestiones et solutiones aufgeworfenen Fragen die Geschichte Kains über Gebühr ausführlich behandelt. Um den im Gesamtplan vorgesehenen Umfang des Buches nicht zu überschreiten, muß er sich von nun an größerer Kürze befleißigen. Wie aber die folgenden Kapitel 14–24 beweisen, wurde der eben gefaßte Vorsatz nicht durchgeführt, weil auch hier die von Philo (Quaest. et solut. II) aufgeworfenen Probleme, trotz aller Kürzungen, zu einer den Rahmen des Ganzen sprengenden Breite drängten. Als dann Augustin den Großteil seiner Noe-Typologie in den Kapiteln 14–20 niedergeschrieben hatte, kommt ihm abermals zum Bewußtsein, daß er sein *thema probandum* unmöglich weiterhin so ausführlich behandeln dürfe. So entschlüpfen ihm die Worte: *nimis longum est, ut vel tam breviter quam haec cucurri, cuncta contingam.* Er ist sich darüber klar, daß seine Darstellung des geplanten Abrisses eines typologischen Beweises, so weit es sich um die Geschichte des Kain und Noe handelt, viel zu lang geworden ist, obwohl er das ihm durch Philos Fragestellungen gelieferte Material nur in Auswahl berücksichtigt hat. Die folgenden Kapitel 25–38 zeigen, daß Augustinus fortan der Versuchung zu einer größeren Ausführlichkeit nicht mehr erlegen ist, obwohl ihm die in den weiteren Büchern der Quaestiones et solutiones stehenden Quästionen Anreiz dazu geboten haben mögen.

III.

Unser Beweis einer direkten Abhängigkeit Augustins von Philo darf solange nicht als abgeschlossen gelten, als nicht auch der Nachweis dafür erbracht wird, daß die in Frage stehende Schrift Philos zur Zeit der Abfassung des Werkes Contra Faustum (um 398) bereits in einer lateinischen Übertragung existierte[19]). Es darf nämlich als sicher gelten, daß Augustinus, abgesehen von ganz bestimmten scharf umgrenzten Ausnahmefällen, für die sich jedesmal besondere Gründe anführen lassen, Schriften des griechischen Ostens nur dann gelesen und für seine literarischen Arbeiten benützt hat, wenn sie ihm in lateinischer Übersetzung zugänglich waren[20]). Tatsächlich waren damals die philonischen Quaestiones et solutiones in Genesin bereits in einer lateinischen Übertragung vorhanden. Von dieser Version liegt heute nur noch ein großes Fragment vor, welches etwa das letzte Drittel des 4. armenischen Buches umfaßt (Quaest. IV n. 154–245; Aucher, 362–443) und Gen 25, 20–28, 7 erklärt. Dieser lateinische Text liegt in zwei alten Drucken vor: Aug. Justinianus O. P., Philonis Judaei centum et duae

[19]) Vgl. H. Leisegang im Archiv f. Kulturgesch. 1926, 153. 154.

[20]) B. Altaner in Pisciculi (= Dölger-Festschrift) (1939) 36 f. Weitere Tatsachen und Belege werde ich in einer demnächst erscheinenden Schrift über das Verhältnis Augustins zur griechischen Patristik vorlegen.

quaestiones et totidem responsiones morales super Genesin, Parisiis 1520. Nach den Feststellungen von F. C. Conybeare bringt der etwas spätere Basler Druck vom Jahre 1527 einen bessern Text: Adam, Petrus, Philonis Judaei Alexandrini libri Antiquitatum, Quaestionum et Solutionum in Genesin, De Essenis, De nominibus Hebraicis, De mundo, Basileae 1527. Hier ist p. 61—83 unser Fragment zu finden[31]).

Daß dieses Stück zu einer wohl vollständigen Übertragung des philonischen Werkes gehört hat, verrät eine kurze Bemerkung des Übersetzers: *iam pervide, quanta est unitas in mathematico tractatu et hic in prioribus translatis libris*[32]). Offenbar gleichfalls vom Übersetzer stammt folgende Glosse: *et asserunt ipsum caelum animal esse. Inde credo Apollinaristas incarnationis animam negasse, indignam salvationis existimasse*[33]). Daraus müssen wir, da von Anhängern des Apollinaris von Laodicea die Rede ist, schließen, daß die Übersetzung erst in den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts entstanden ist. Vor allem sprechen auch sprachliche Beobachtungen und die Benützung einer altlateinischen Bibelübersetzung für eine Datierung ins 4. Jahrhundert[34]).

Als Ergebnis unserer Untersuchung ist festzuhalten, daß Augustinus in seiner Schrift Contra Faustum XII 39 nicht von ungefähr den Geist und die Methode der Allegorese Philos charakterisiert und an einem konkreten Beispiel (Exegese von Gen 6, 16) die Unzulänglichkeit der philonischen Exegese, die eine messianisch-typologische Deutung nicht kannte, aufzeigte. Der Kirchenvater sah sich vielmehr zu einer kritischen Äußerung veranlaßt, weil er die lateinische Übersetzung der Quaestiones et solutiones in Genesin Philos kannte. Die in den zwei ersten Büchern dieser Schrift gebotenen Quästionen haben Augustinus veranlaßt, in Contra Faustum XII 9—24 im Rahmen seiner das ganze Alte Testament berücksichtigenden messianischen Ausdeutung der israelitischen Geschichte (XII 8—38) im Gegensatz und in stiller innerer Auseinandersetzung mit Philo eine christlich-messianische Ausdeutung und Antwort zu finden. Auch aus De civitate Dei XV 26 und dem parallelen Kapitel der Schrift Contra Faustum XII 14 läßt sich quellenkritisch klar die direkte Abhängigkeit Augustins von Philo erweisen. Die Schrift des Ambrosius De Noe hat Augustinus nicht benützt.

Nach diesen nicht unwichtigen Feststellungen muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß der Einfluß der philonischen Quaestiones et solutiones

---

[31]) Weitere Angaben über die gedruckten Ausgaben und die handschriftliche Überlieferung der Übersetzung s. bei F. C. Conybeare, Philo about the Contemplative Life . . . (Oxford 1895) 139—145; L. Cohn, Philonis Alexandrini Opera quae supersunt I (1896) p. L—LII; VI (1915) p. XII—XVIII; J. B. Pitra, Anal. sacra Spicilegio Solesm. parata II (1884) 298f. (vatikan. Hss), 319—321 (zur Latinität der Übersetzung); Goodenough (1938; s. A. 1) 177—179. 198f.

[32]) Ed. Basel 1527, 69; Conybeare l. c. 145.

[33]) Ed. Basel 1527, 76.

[34]) Vgl. darüber Conybeare (1895) 143—145. Pitra, l. c. II, 298, der die Bemerkung über die Apollinaristen als spätere Glosse erklären möchte, datiert die Übersetzung, sicher zu Unrecht, in die Zeit Tertullians. Dagegen spricht vor allem die Überlegung, daß für eine so frühe Zeit noch nicht mit einer regen Übersetzertätigkeit christlicher Kreise, wie sie für diesen Fall angenommen werden müßte, gerechnet werden darf.

in Genesin sich vielleicht noch in andern Werken unseres Kirchenvaters wird nachweisen lassen; man wird dabei in erster Linie an die verschiedenen Erklärungen zu einzelnen Kapiteln der Genesis und wohl auch an Augustins Quaestiones und auch seine Locutiones in Heptateuchum denken können[25]). Allerdings scheint mir eine Abhängigkeit von Philo bei den zwei zuletzt genannten Schriften wenig wahrscheinlich zu sein, weil Augustinus hier bestrebt war, hauptsächlich den historischen und philologischen Problemen, die ihm die Hl. Schrift aufgab, nachzugehen. Möglicherweise würde auch eine Untersuchung des 22. Buches der Schrift Contra Faustum zu positiven Ergebnissen führen[26]). Ich begnüge mich hier damit, auf diese von der Forschung noch zu klärenden Fragen hinzuweisen und überlasse die Lösung dieser Aufgaben gern anderen.

---

[25]) Wenn W. Rüting (s. o. A. 4) für Quaestiones in Heptateuchum I 27 (CSEL 28, 16 lin. 18 f.; PL 34, 555) und ebenso für De civitate Dei XIII 21 (CSEL XL 1, 645 lin. 8 ff.: *nonnulli ... ligna fructifera (paradisi) in virtutes vitae moresque convertunt)* auch nur eine indirekte Beeinflussung durch Philo (über Ambrosius) vermutet (vgl. Ambrosius, De paradiso I 3; CSEL 32, 1, 266 lin. 19 ff.), so ist diese Annahme irrig, weil Philo (Quaest. et solut. I n. 6; Aucher, 4) die Fruchtbäume des Paradieses als *sapientia, intelligentia divina humanaque et intellectio causarum istarum* erklärt, also nicht moralisch wie Ambrosius l. c. auslegt.

[26]) Daß Augustinus die von Hieronymus besorgte lateinische Bearbeitung des Liber de nominibus hebraicis (PL 23, 771—858), der auf Philo und Origenes zurückgehen soll, kannte, sagt er ausdrücklich in De doctr. christ. 2, 39, 59; vgl. dazu H.-I. Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique (1938) 411.

NEUERSCHEINUNGEN

Mannes Dominikus Koster, Ekklesiologie im Werden. 12° (168 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. RM. 3.30.

Unter dem Motto: *Sedulo, sobrie et pie* schreibt K. eine Kritik der Ekklesiologie, deren Endurteil lautet: alles Bisherige ist bloß vortheologisch. Sowohl die apologetischen Lehrbücher als auch die mehr der Verkündigung dienenden Schriften, beide bieten ja nur Teilaspekte der Kirche, die ersteren, weil sie sich durch die Gegner von außen einengen lassen, die letzteren, weil sie aus vortheologischer Haltung heraus geboren sind. Die wäre an sich berechtigt; aber begrifflich nicht durchgearbeitete Anschauungen, die zudem noch wertend gewählt und werbend vorgelegt werden, dürfen nicht als Theologie ausgegeben werden. Theologie muß den Gesamtinhalt der totalen Glaubensanschauungen, methodisch zu Wissen entwickelt, vorlegen und das hat noch niemand getan (das gilt von Augustinus über Scheeben und Franzelin bis zu Schmaus). Zu sehr wird überall der Heilspersonalismus betont, in dem die Kirche ein Mittel zur Seligkeit des Einzelnen wird; zu sehr beherrscht des hl. Augustinus falsche Deutung des „Leibes Christi" das Feld, als bestünde dieser darin, daß der Einzelne als Glied des Menschengeschlechtes durch die Gnade mit Christus verbunden ist — eine Frage, die in der Form zur Christologie und nicht zur Ekklesiologie gehört.

Ferner fehlt nach K. überall der richtige Ansatz. Man geht nicht von der gegenwärtigen Glaubensverkündigung aus, die (in der Liturgie) die Kirche zumeist als „Volk Gottes" bezeichnet — was übrigens auch die Frühkirche und das Vaticanum getan hat. Es fehlt an der Methode, die vortheologisch (s. oben) auf den Nutzen des Einzelnen schaut, statt echt theologisch möglichst bildlos das Gesamtdepositum vom Wesenskern der Kirche ausgehend zu ihren Einzelzügen, Eigenschaften und Tätigkeiten zu entfalten und so hörend und verarbeitend zugleich der Gesamtkirche zu dienen. Es fehlt bislang die Wesensdefinition der Kirche, ohne die eine vom Wesenskern der Kirche ausgehende, das Sakral- und Ordnungsganze, den Heils- und Seligkeitskollektivismus, das Gesamtziel und Gesamtgut der Kirche beachtende Ekklesiologie unmöglich ist. Die Wesensdefinition aber hat „Volk Gottes" als ersten Begriff. Es fehlen der Ekklesiologie bislang viele Einzelheiten: die der Kirche eigentümliche Sozialrelation, die Gemeintätigkeit als solche, die Befähigung zum kirchlichen Handeln, die man (nach dem falschen Ansatz Augustins) in der Gnade und Liebe sucht, statt daß man (richtig nach Thomas) in den sakramentalen Charakteren und den daraus als integrierendem Bestandteil folgenden Charismen das erste Sozialprinzip der Kirche sähe; es fehlt die Einsicht in den Doppelcharakter der Kirche als Kult des Priestertums Christi und als Instrument des Heiles. Wie bedenklich die Stoffauslassungen der Ekklesiologie sind, merkt man erst, wenn man nach der Gesamtausstattung der Kirche, nach dem Verhältnis von Gliedperson und Eigenperson, nach kirchlicher Gemeingerechtigkeit, nach dem Sozialsein und Sozialethos, nach der Rechtsfähigkeit der sakral-übernatürlichen Gemeinschaft u. a. fragt.

Soweit die auf kurze Formeln gebrachte Kritik K.s. Die Adressaten sind teilweise ausdrücklich genannt. Als Ungenannte sind die „Theologie der Verkündigung" und die Unionstheologie, soweit sie die *una sancta* (im Sinne Augustins)

vorbetont, zweifelsohne auch mitangesprochen. Die Kritik K.s deckt sich teilweise mit der E. Przywaras (Zeitschrift f. Aszese u. Mystik 15 [1940] 197—215): Zurück (und vorwärts) zur klaren begrifflichen Systematik von der einen sichtbaren Kirche und weniger Verkündigung vom „mystischen Leib Christi", dargeboten als die Theologie von der Kirche. Das ist die gemeinsame Losung, die von L. Deimel inauguriert wurde (s. ZkTh 64 [1940] 220). — K.s Kritik verliert viel an Schärfe, wenn man das Vorwort beachtet, das mit eigenen Fehlblicken und Unzulänglichkeiten rechnet. Als Kritik und als Anregung sind K.s Gedanken gewiß sehr beachtlich und außerordentlich anregend, wenn sie m. E. auch über das vorgesetzte Motto hinausgehen.

Den letzten Satz möchte ich durch einige Hinweise begründen.

Die Lehrbücher der Fundamentaltheologie reihen aus praktischen Gründen Apologetik und Dogmatik aneinander, sie wollen aber auf methodische Sauberkeit nicht verzichten. So ist es begreiflich, daß manche theologische Frage entweder im apologetischen Teil ein Anmerkungsdasein führt oder in andere dogmatische Traktate verwiesen wird, wo sie aber trotz des Schattendaseins doch nicht unschwer aufzufinden wäre (z. B. in der Sakramentenlehre die Stellung der Kirche als dienendes Organ des Priesters Christus im Sakralbereich, die Sakramente als Pfingstgabe und bräutliche Ausstattung der Kirche; ihre Sozialgerechtigkeit ist meist in der Sakramentenmoral berührt . . .). Außerdem wollen sie zunächst dem Studierenden dienen und schon darum ist eine werbende und überzeugungweckende Sprache sowie eine Vorbetonung des gegenwärtig Verwendungswichtigen wohl zu rechtfertigen, und wenn auch der Primat als *nota notarum* logisch in den Mittelpunkt gestellt wird, so stellt doch kein mir bekanntes Buch die Sache so dar, als wäre monarchische Verfassung etwa der Wesenskern der Sache. Die Lehrbücher sind m. E. vom Ideal nicht so weit entfernt als man nach K. meinen möchte. Wenn sie (jetzt fast allgemein) vom „Gottesreich" im Alten und Neuen Testament ausgehen, die damit auch gemeinte Kirche bald mit dem sicher (ebenso oder noch mehr als „Volk Gottes") bildlosen Begriff „Gesellschaft" wiedergeben und die Kirche dann als übernatürliche, hierarchisch gegliederte, sichtbare Gesellschaft zu begreifen suchen, so ist das zum wenigsten ein ehrliches Suchen nach echt theologischer Haltung (vgl. das oben über Ansatz und Methode Gesagte).

Mit dem Ansatz hängt die Definition der Kirche zusammen; beide sollen vom Wesenskern ausgehen. Man möchte es selbstverständlich finden, daß ein einheitlicher Kern auch in der Kirche zu finden ist, der dann Sach- und Erkenntnisgrund für alles Weitere wäre, etwa „Volk Gottes" (nach K.) als genereller Begriff, der dann durch weitere Begriffe zu differenzieren wäre. Man könnte, wie es Przywara und K. irgendwie andeuten, dabei zunächst an „Kult- und Heilsorgan (Heilswerkzeug) Christi des Mittlers = Priesters" denken. Zwar verwahrt sich K. in einer eigenen Anmerkung (S. 132 Anm. 50) dagegen, Kult und Heil gleichzusetzen. Die Sakramente sind ihm dadurch von magischen Mitteln verschieden, daß jene unter Voraussetzung der sittlichen Disposition heilsvermittelnd sein können, aber nicht müssen. Trotzdem dürfte K. damit einverstanden sein, daß der „Kult" jedesmal heilsvermittelnd ist. Im weiteren Sinn umfaßt er alle eigentlichen Sakralhandlungen, auch die intentional zunächst unmittelbar auf den Menschen hin gerichteten Sakramente; die Eucharistie als Spitzensakrament ist ja untrennbar mit dem Kult im strengsten Sinn verbunden. Unwürdiger Sakramentenempfang entspricht ja nicht der Absicht Christi und ist kaum ein Kult; würdiger Empfang aber bewirkt immer eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade, mag auch die Auswirkung derselben in Heilsakten nach der Mitwirkung des Empfängers gestuft sein. Selbst wenn wir Kult im weitesten Sinne fassen, so daß er auch die religiös (und erst recht die übernatürlich) motivierte Gebotserfüllung in sich schließt, so scheint Heils- und Kultordnung doch nur eine Sache unter zwei Gesichtspunkten zu besagen. Wie etwa die Ehre Gottes und die Mitteilung des Seinsreichtums an das Geschöpf der eine Zweck der Schöpfung ist, so ist auch

die priesterliche Mittlertätigkeit Christi (und ihre Fortsetzung durch die Kirche) zugleich Heils- und Kulttätigkeit. Jedenfalls scheint es an einem Begriffskomplex von der Kirche nicht zu fehlen und dementsprechend an einer Definition, in der, vom einheitlichen Sach- und Erkenntnisgrund, vom Kern des Wesens der Kirche ausgehend, das ganze Wesen derselben und nur das ausgedrückt werden könnte. Für „Volk Gottes" als letzten Kern spricht das Wort *ecclesia* und das deutsche „Kirche"; denn hinter beiden Wörtern steht der Begriff „neutestamentliches Bundesvolk".

Und dennoch glaube ich, daß wir uns bescheiden müssen mit einer Definition der Kirche, die prägnant einige der Kirche Christi ausschließlich zukommende Wesenszüge enthält. Vorzuziehen sind solche, die die Wesenszüge aufgreifen, die für möglichst viele Eigentümlichkeiten der Kirche den Sach- und Erkenntnisgrund bieten. Unter den vielen möglichen Definitionen sind nur jene als rein beschreibend abzulehnen, die sich bloß an vom Wesen abgeleitete Eigentümlichkeiten der Kirche halten. Einen einheitlichen Wesenskern, der etwa gar mit einem generischen Begriff das Wesen der Kirche auszudrücken vermöchte, der dann, durch weitere Begriffe spezifiziert, der einheitliche Sach- und Erkenntnisgrund für alle Wesenszüge und Eigentümlichkeiten der Kirche wäre, gibt es nicht; wollte man aber alle für unsere Erkenntnis nicht aus anderen ableitbaren Wesenszüge der Kirche in die Definition derselben aufnehmen, so würde diese ein recht komplizierter Satz werden.

Zur Begründung verweise ich 1. auf die schon beim hl. Thomas ausgesprochene Wahrheit, daß kein eigentliches Mysterium — und dazu gehört doch auch die Kirche — mit einem einzigen Begriff erfaßt werden kann, weil ja ihr Sein nicht in einem einzigen natürlichen Analogat verwirklicht sein kann. Es gehört begrifflich zu einem Mysterium (im scholastischen Sinn), daß es mehr als einen Begriff braucht, um sein Wesen analog zu erfassen. Mit einem Begriff ist das Wesen z. B. der Trinität nicht zu erfassen; und es ist ziemlich gleichgültig, ob man dabei vom absoluten Sein (Natur) ausgeht oder vom relativen Sein (Person). Ist nicht das Begriffspaar: „Gesellschaft-Übernatur" (oder, wenn man von der „Anschauung" „Leib Christi" ausgeht, „Gesellschaft-Organ Christi") ein erprobtes Rückgrat einer Wesensdefinition der Kirche? Ich halte diesen Ausgangspunkt für klarer als den von M. Schmaus: „Organ zur Verwirklichung des Gottesreiches".

2. Wichtiger noch ist, daß es m. E. unmöglich gelingen wird, eine Definition der Kirche auch mit mehreren Begriffen zu bilden, die einerseits prägnant genug wäre, anderseits aber doch das ganze Wesen der Kirche umfaßt, also soviel, daß daraus alles in der Kirche nach Gottes Willen notwendig Vorhandene abgeleitet werden könnte. Ableitungen, die weder in den Quellen der Offenbarung als Glaubensgut vorhanden noch denknotwendig sind, bleiben mehr oder weniger geistreiche Konstruktionen. Man frage sich einmal, wie viele sicher vorhandene Züge der Kirche Gottes weder in der Offenbarung noch denknotwendig von anderen Wesenszügen abgeleitet werden: Primat, unfehlbares Lehramt, Hierarchie göttlichen Rechtes, Konzilien . . , die Art der Eingliederung, des Ausschlusses. De Maistres „Beweis" des Lehr- und Jurisdiktionsprimates aus dem Sozialsein der Kirche, die wie jede Gesellschaft eine inappellable Instanz brauche, ist eben kein Beweis. Wir können es wohl plausibel machen, daß die Fortsetzung der Mittlertätigkeit Christi der dreifachen Gewalt bedarf, weil sich die Vereinigung mit Gott vollzieht durch den Glauben (Lehramt), durch die Darbietung des Heils von Seiten Gottes in den Sakramenten (Heiligungsgewalt) und durch das Ergreifen des Heils in subjektiv disponierenden Akten (die Gegenstand der Jurisdiktionsgewalt sind) aber es ist doch nur der unerforschliche, freie Wille Gottes, daß sich die Vereinigung mit Gott durch Christus in sozialer Weise und in dieser sozialen Weise vollzieht. Ich zweifle, ob es K. gelingen wird, die Ämter der Kirche aus einem höheren Wesenszug klar und denknotwendig abzuleiten. Es könnte demnach doch sehr wohl sein, daß die Theologen deshalb nicht zu einer einheitlichen Wesensdefinition der Kirche gelangt sind, weil sie das Offenbarungsgut über die Kirche systematisch durchdachten und nicht deshalb, weil sie in vortheologischen Anschauungen befangen waren. Gewiß hat K. recht, wenn er

auf Entgleisungen aufmerksam macht wie die, daß eine Definition der Kirche wegen Mangels eines natürlichen Analogates unmöglich sei oder daß sie unbedingt formal an die Hl. Schrift gebunden sei.

Eine andere Frage: K. sieht, unter Berufung auf Thomas, die Charaktere (und die als integrierender Bestandteil dazugehörigen Charismen) als erstes soziales Heils- und Ordnungsprinzip der Kirche an; ja, es ist ihm ein Zeichen des vortheologischen Stadiums der Ekklesiologie, daß sie bisher nicht als solche erkannt wurden. Die Charismen sollen auch in sozialer Weise die Disposition für die Sakramente (oder auch für deren Fruchtbarmachung?) schaffen. Schon Deimel hat von einer in der Taufe verliehenen allgemeinen Dienstgnade gesprochen, die den Getauften befähige, daß an seine Dienstleistung am Nächsten die Gnade anknüpfe.

Ich muß gestehen, daß ich trotz dieser Wegweisung den weiteren Weg nicht sehe. Klar ist, daß die Sakramente den Empfänger befähigen, die jeweilige Lage christlich zu verwirklichen. Klar ist auch noch, daß die seinsmäßig übernatürliche Gnade *(gratia elevans)* an sich nur das physische Vermögen zu übernatürlichen Akten gibt; sie ist an sich der Erfahrung nicht zugänglich, sie verändert den bewußten Ablauf der Akte in der Seele an sich nicht. Klar ist auch noch, daß durch die hl. Sakramente „von außen her", also in denen, die das Sakrament nicht empfangen haben, öfter die zum Empfang und zur Reife der Sakramentsfrucht nötige Disposition geschaffen wird; man denke an die sakramentale Gnade der Ehe zur Erziehung der Kinder, an die (auf die Firmgnade zurückgehende) Glaubensstärke der Märtyrer, die die Kirche zum Zeichen macht und ihr Täuflinge zuführt. — Aber trotz der Selbstverständlichkeit, mit der es heute öfter behauptet wird, ist mir durchaus nicht klar daß der Charakter (im Gegensatz zum sichtbaren sakramentalen Zeichen) ein Heilsprinzip ist, also nach Art eines *habitus operativus* tätig ist, daß der Charakter als solcher überhaupt eine *deputatio ad cultum* ist. Vielleicht lehrt auch der hl. Thomas altmodisch, daß auch bei den Charaktersakramenten das Entscheidende die moralische Befugnis ist, bestimmte Akte als Diener Christi zu setzen (vgl. Theol. Studies 1 [1940] 309), die durch das Sakrament (und nicht durch den Charakter) verliehen wird. Vielleicht eine Spitzfindigkeit! Dann sind eben die Sakramente selbst und zwar die Charaktersakramente oberstes, erstes soziales Heils- und Ordnungsprinzip! Auch daran zweifle ich; soweit das „Ordnungsprinzip" in Frage kommt, sogar sehr entschieden. Gewiß versteht K. unter „Ordnungsprinzip" nicht die Jurisdiktion, die ja mit dem Weihesakrament nicht parallel läuft. Man denke an den Primat, an Priester ohne Jurisdiktion, an Bischöfe i. p. i., an Priester, die kraft eines Jurisdiktionsaktes gültig firmen, an Laien, die die doch wohl auch mit „Charismen" verbundene Sendung zum Lehren haben. Die Jurisdiktion ist entschieden auch ein bedeutendes „äußeres Ordnungsprinzip", wenn sie auch nicht die moralische Befugnis zu eigentlichen Kultakten verleiht. Wie weit sind dann die Sakramente noch oberstes soziales Ordnungsprinzip? Man kann an die „Teilnahme am Priestertum Christi" denken, ja. Aber es wird nicht einfach sein, darin ein oberstes Ordnungsprinzip der Kirche aufzuweisen. Die „Teilnahme am Priestertum Christi" wird durch die Sakramente auch im Schisma und der Häresie bewirkt, selbst in der formellen! Die „Charismen" können auf keinen Fall so aufgefaßt werden, daß charismatisches Angesprochensein notwendige Bedingung oder Wirkursache der Disposition wäre, als wirkten die „Charismen" nach Sakramentenart *ex opere operato*.

Ist es so sicher, wie es nach K. scheinen möchte, daß die Liebe kein Ordnungs- und Heilsprinzip der Kirche ist? Wäre sie dann das Gebot und das Merkmal, wenn sie es nicht auch für das Sozialsein der Kirche ist? Man kann sehr wohl im Sakralbereich der Kirche dienende Liebe sehen, die die himmlischen Güter verteilt. Es ist kaum verfehlt, zu sagen, daß die Jurisdiktionsgewalt von der Gottes- und Nächstenliebe ihre grundsätzliche Ausrichtung und Norm zu empfangen hat, daß letztlich die Liebe Triebfeder des Lehramtes ist und daß sie den Zusammenhalt des bischöflichen Lehrkörpers und die Möglichkeit der Führung durch den Papst garantiert. Und wenn der Gemeinsinn, das kirchen-

bildende und erhaltende Ethos, vor der Formung der Gesellschaft durch die Autorität liegt, selbst dann, wenn diese Formung durch die Einsetzung einer Autorität von seiten Gottes erfolgt, ist nicht dann die Liebe zu den himmlischen Gütern das Tiefste im Kirchenethos, das den Glauben ebenso trägt wie die Auswirkung der Sakramente und die Anwendung der „Charismen" für andere? — Und vielleicht könnte — im Anschluß an die alte Bußlehre nach Poschmann — die Lehre der Dekretisten wieder lebendig werden, daß jeder rückfällige Sünder wegen mangelnder Gottesliebe grundsätzlich aus der Kirche ausgeschlossen sei. So ausgeschlossen ist es nicht, daß die Buße Versöhnung mit der Kirche ist und daß somit die durch die Kirche betätigte Liebe zu Christus auch in der Theorie von der Kirche ein Heils- und Ordnungsprinzip ist.

K. spricht von einem Heils- und Seligkeitskollektivismus. Die Ekklesiologie hat sehr kräftig betont, daß alle Geretteten in und durch die Kirche gerettet werden. Gibt es einen anderen Seligkeitskollektivismus? — Ob nicht doch die soziologischen Begriffe, auf die Monzel hingewiesen hat (s. ZkTh 64 [1940] 219) trotz der Ablehnung durch K. uns weiterführen, das Verhältnis von sichtbarer Kirche und unsichtbarer Gemeinschaft des „Leibes Christi" zu klären? Eine restlose Gleichstellung beider ist doch ausgeschlossen; einmal, weil die Gliedschaft an der Kirche als Gesellschaft doch nur durch eine sichtbare Handlung erworben und verloren werden kann, zum „Leib Christi" aber wird man, wie immer man im einzelnen das Bild auffaßt, doch alle rechnen müssen, die durch die heiligmachende Gnade grundsätzlich von Christus her Leben und Bewegung empfangen, obwohl sie die „Bindeglieder" bewußt ausschalten wollen und keine gesellschaftliche Bindung zu ihnen haben; dann, weil es kaum möglich sein wird, die zum Leib Christi zu rechnen, die durch inneren Unglauben die lebende Verbindung mit Christus abgebrochen haben. Endlich können die außerhalb der berechtigten kirchlichen Gesellschaft stehenden christlichen Kirchen als solche auf keinen Fall in der sichtbaren Kirche schlechthin sein, und wer wenigstens die Glieder jener Gesellschaften, also die gutgläubigen Christen, die doch, wie gesagt, zum „Leibe Christi" gehören, zur Kirche schlechthin rechnen will, wird sich doch auch mit der Überlieferung auseinandersetzen müssen, die sie aus der Kirche auszuschließen scheint. Ob nicht doch die soziologischen Begriffe von Gemeinschaft und Gesellschaft weiterhelfen? Sie erklären die Zuordnung der Gemeinschaft in Christus zur einen von Christus errichteten Gesellschaft-Kirche und umgekehrt.

K.s Urteil, daß die Ekklesiologie noch durchaus vortheologisch sei, scheint also zu pessimistisch, wenn auch zuzugeben ist, daß sie noch immer im Werden ist. Sein kühner Vorstoß wird sicher ein bedeutender Baustein zum Ausbau der Lehre von der Kirche bleiben. Florian Schlagenhaufen.

PHILOSOPHIE

Karl Vorländer, Geschichte der Philosophie. I. Bd.: Altertum und Mittelalter. 8. Aufl., durchgesehen und um ein Schlußkapitel vermehrt von Ernst Hoffmann. 8° (XII u. 352 S.) Leipzig 1939, Meiner. RM. 6.50, geb. RM. 7.80. — Eine Geschichte der Philosophie wird immer in erster Linie mit möglichster Objektivität und unter Verzicht auf vorschnelle Bewertung die Stellung der Denker zu Gott, Seele, Welt herausheben müssen. Das vorliegende Buch erfüllt diese Aufgabe; der subjektive Blick ist dabei kantisch eingestellt. Trotz seiner Kürze enthält dieser Band doch eine möglichst eingehende Darlegung des verschiedenen Gedankengutes sowie seiner Zusammenhänge. Zu rascher Orientierung dient das Buch ausgezeichnet. Es wirkt wie ein Reliefüberblick über geistige Höhen und Tiefen von Altertum und Mittelalter. J. Zürcher.

Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus zwei Bücher von der Ordnung. Übertragen und erläutert von P. Keseling. kl. 8° (252 S.) Münster i. W. 1940, Regensberg. — K. hat den so aktuelle Fragen enthaltenden Dialog Augustins *De ordine* durch eine Einleitung, die mehr als eine solche ist, durch Aufweisen der Quellen, die den Dialog inhaltlich wie formell mitbestimmten, durch eine ideengeschichtliche Übersicht über das Hauptproblem des Jugendwerkes, den Vorsehungsgedanken, durch treffende Bemerkungen zum Texte, endlich durch eine getreue Übersetzung so nahe gebracht, daß man ihn mit solchem Verständnis und solchem Genuß lesen kann, als ob er gerade für uns geschrieben wäre.
J. Santeler.

Martin Grabmann, Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien. Ein Beitrag zur Geschichte des Einwirkens der aristotelischen Logik auf die Ausgestaltung der mittelalterlichen philosophischen Disputation (Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters XXXVI, 1). gr. 8° (VIII u. 98 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 4.50. — Zielbewußt und unermüdlich arbeitet G. an der Aufhellung des Aristotelismus im 12. und 13. Jh. Vorliegende Arbeit macht uns mit einer Reihe von Werken, fast alle bloß in ungedruckten Codices vorhanden, bekannt, die alle einer literarischen Art angehören, die bisher sehr wenig beachtet wurde und die sich auf die aristotelische Topik und Elenchik gründet, nämlich die literarische Art der Sophismen. Dabei ist freilich das Wort Sophisma nicht mehr genau im altgriechischen Sinne gebraucht; ein Sophisma ist jetzt vielmehr eine wissenschaftliche Abhandlung, die „in mehr oder minder engem Anschluß an einen als Motto und Motiv dienenden Satz Probleme vor allem grammatikalischen, sprachlogischen oder auch logischen Inhalts mit Betonung des formalen logischen Übungs- und Bildungszweckes erörtert" (73). Zum Schluß wird als gutes Beispiel das Sophisma: *Omnis homo de necessitate est animal* ediert. Daß auch in dieser Schrift verschiedene Neuentdeckungen mitgeteilt werden, versteht sich bei G. von selbst.
S.

Tomás Carreras y Artau und Joaquin Carreras y Artau, Historia de la filosofia española. Filosofia cristiana de los siglos XIII. al XV. (Asociación española para el progreso de las ciencias). B. 1. gr. 8° (XI u. 661 S.) Madrid 1939, Real academia de ciencias. Pesetas 30.—. Diese groß angelegte Geschichte der mittelalterlichen Philosophie Spaniens ist gedacht als Fortsetzung des Werkes Historia de la filosofia española von G. Bonilla y Sanmartin, das nach dem Erscheinen von zwei Bänden (1908—1911) durch den allzufrühen Tod des Verfassers zunächst abgebrochen wurde. Der erste einleitende Teil entwirft ein Bild der kulturellen Lage Spaniens im 13. Jh. und bringt sodann einen Überblick über die spanischen Bibliotheken des Mittelalters. Der zweite Teil handelt von der Philosophie des 13. Jh.s und zwar von der Scholastik auf der Artistenfakultät, wobei freilich eigentlich nur der bekannte Logiker Petrus Hispanus ausführlich zur Darstellung gelangt. Von den Scholastikern auf der theologischen Fakultät werden namentlich geschildert M. de Fabra, R. Marti, der Katalane Ferrer, B. de Trilla, dazu die Franziskaner G. de Valboa und A. Gunter. Als Gegner der Scholastik erscheint A. de Vilanova. Weit mehr als die Hälfte des umfangreichen Werkes umfaßt der dritte und letzte Teil mit dem Titel: Populärscholastik des Raimundus Lullus. In der Tat haben wir hier eine recht ausführliche und gut geordnete Monographie über diesen interessanten, originellen, vielseitigen aber nicht selten

dunkeln Denker vor uns. Dabei werden immer die Ursprünge sowohl wie die Einflüsse dieser Philosophie aufgedeckt. Dieses Werk, erschienen im Jahre des Sieges, gibt Zeugnis dafür, daß das neue Spanien die alte Kulturtradition mutig wieder aufnimmt und sie weiterzuführen entschlossen ist. S.

Bernhard Jansen, Die Geschichte der Erkenntnislehre in der neueren Philosophie bis Kant. gr. 8° (299 S.) Paderborn 1940, Schöningh. — Endlich ist die längstersehnte Geschichte der neueren Philosophie da, allerdings bis jetzt nur der erste Band, der über die Geschichte der Erkenntnislehre allein handelt, dem aber ein zweiter Band über die Geschichte der Metaphysik und hoffentlich auch ein dritter über die Geschichte der Ethik dieser Zeit folgen soll. J. gibt uns im ersten Buch des Werkes ein ungemein originelles, lebendiges Bild von dem Ringen um die neue, mathematische Methode des Philosophierens, von ihrer Durchführung auf dem Gebiete der Metaphysik, der praktischen Philosophie und der Religionsphilosophie. Auf diesem Hintergrunde erhebt sich sodann im zweiten Buch die eigentliche Geschichte der Erkenntnislehre. Aber auch hierin geht J. eigene Wege durch die Jahrhunderte. Mit feinem historischen Spürsinn entdeckt er die jeder Periode eigene Problemwelt. An der Beteiligung an diesen Fragen und den Beiträgen zu den Lösungen werden die Leistungen der einzelnen Philosophen gemessen. Diese Art des Vorgehens ist nicht bloß in sich berechtigt, sie befriedigt in hervorragendem Maße jene, die in der Geschichte nicht bloß auf Namen und Jahreszahlen ausgehen, sondern mehr auf die Probleme selbst gerichtet sind. Eine gewisse Ausnahme von dieser Methode bildet die Behandlung Kants, die aber dafür wieder reichlich entschädigt durch eine Reihe neuer Fragestellungen. Wie zu erwarten steht, zeichnet sich diese Geschichte von allen anderen dadurch aus, daß sie die Scholastik dieser Zeit mehr berücksichtigt. Wenn auch das Weglassen allen wissenschaftlichen Apparates, das Verzichten auf viele Zitate, das man übrigens vom Standpunkt der Verwendbarkeit des Werkes für weitere Forschung bedauern muß, nicht ahnen läßt, wieviel Spezialforschung und Kleinarbeit in Bibliotheken dahinter stecken, so kann man doch beim Studium dieser Geschichte bald entdecken, daß J. so sicher und so historisch verläßlich vorgehen kann, weil er eben gesättigt und befruchtet ist von so vielen konkreten Erkenntnissen der Zeit. Da die hier behandelte Periode der Philosophiegeschichte auch heute noch so stark nachwirkt, besonders auf die Stellung der Menschen zur Religion, so muß diese wirklich tief einführende Geschichte gerade auch aus diesem Grunde besonders warm zum Studium empfohlen werden. S.

Luigi Pareyson, La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers (Nuova Collezione 12). 8° (XXIV u. 310 S.) Napoli 1940, Luigi Loffredo. Lire 20.—. In einer längeren Einleitung wird kurz und treffend der heutige Stand der Existenzphilosophie in Deutschland, Frankreich und Italien gekennzeichnet. Der Hauptgegenstand der Untersuchung ist die Existenzphilosophie von K. Jaspers, wobei aber an den systemtragenden Punkten regelmäßig auch die Anschauungen der übrigen Existenzphilosophen, besonders M. Heidegger, K. Barth, G. Marcel, L. Laxelle konfrontiert werden. Die Philosophie von Jaspers selbst wird keineswegs bloß referierend dargestellt; P. geht aus von Kierkegaard und dessen Paradoxon, daß die Existenz die Einheit von Zeit und Ewigkeit sei. Barth und Heidegger, beide stark von Kierkegaard beeinflußt, spalten gleichsam das Paradoxon, indem Barth, die Zeitlichkeit der Existenz negierend, die Ewigkeit, den ewigen Augen-

blick allein aufgreift, während Heidegger die Existenz in Zeitlichkeit verflüchtigt. P. will nun zeigen, daß diesen beiden Philosophen gegenüber Jaspers der treueste Anhänger Kierkegaards bleibt, indem er mit seiner „Implikation von Negativität und Positivität" das Paradoxon irgendwie variierend wieder aufnimmt. Wer das Schrifttum von Jaspers kennt, wird nicht bloß die These P.s mitbejahen, sondern die aufgezeigte Anleihe bei Kierkegaard geradezu als den Schlüssel zum Verständnis des deutschen Philosophen empfinden. Mit diesem Schlüssel gelingt auch der Nachweis, daß diese Implikation von Negativität und Positivität, Zeit und Ewigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit, trotz scheinbar gegenteiliger Ausführungen über die Freiheit, das menschliche Wesen zu einem notwendig handelnden Sein erstarren lassen muß, weil die Kontingenz keinen Platz mehr hat. So endet die Philosophie von Jaspers in einer tautologischen Metaphysik, deren letzter Weisheitsspruch ist: „L'essere è quello che è" (284): Der *amor fati* eines Nietzsche ist dabei offensichtlich Pate gestanden. Das Buch ist als tiefere Einführung in die Existenzphilosophie nur zu empfehlen. S.

Peter Wust, Gestalten und Gedanken. Ein Rückblick auf mein Leben. kl. 8° (228 S.) München 1940, Kösel-Pustet. RM. 3.90, geb. RM. 4.50. — Der allzufrüh heimgegangene Philosoph von Münster gibt in diesem letzten seiner Bücher in schlichter, aber überaus ansprechender Form einen Einblick in das Milieu, woraus er kam, in die Situationen, die auf ihn wirkten, und damit in seine eigene Entwicklung. Der hervorstechendste Zug liegt in seinem eigentümlichen Zwiespalt, in seiner „selig-unseligen Polarität" zwischen einem kindlich naiven Gottes- und Offenbarungsglauben einerseits und einer grüblerischen Unruhe und Überbetonung der philosophischen Reflexion andererseits. Diese Doppelart ist stark bedingt von Erbanlagen her, wie die überaus feinen Zeichnungen der Charaktere der Eltern und Großeltern zeigen. Mit dem Jahre 1918 beginnt der Ausgleich der polaren Charakterseiten, zunächst angeregt durch ein entscheidendes Wort des Religionsphilosophen E. Tröltsch (218). Aus dieser Seelenhaltung heraus sind auch seine um diese Zeit beginnenden Veröffentlichungen und philosophischen Werke zu verstehen. Hatte W. in der „Auferstehung der Metaphysik" und namentlich in „Naivität und Pietät" die wiederentdeckte Kindlichkeit seiner Seele zum philosophischen Ausdruck gebracht, so schildert er in seinem Hauptwerk „Die Dialektik des Geistes" die ewige Unruhe des menschlichen Geistes. Endlich aber hat er auch den Ausgleich zwischen den beiden polaren Seiten seines Wesens in seinem letzten philosophischen Werke „Ungewißheit und Wagnis" dargestellt, doch so, daß er nur allzu deutlich zu erkennen gibt, daß der Mensch in diesem Leben nie vollkommen zur Ruhe kommt, daß er ein Mittelwesen zwischen Bios und Logos, ein Sucherwesen, das immer unterwegs ist, sei (219). So ist dieses Büchlein wirklich ein aufklärender Führer zum Sein, Werden und Schaffen dieses so originellen Philosophen. S.

Johann B. Lotz und Josef de Vries, Die Welt des Menschen. Eine Vorschule zur Glaubenslehre. kl. 8° (470 S.) Regensburg 1940, Pustet. RM. 5.60, geb. 6.80. — Nicht das ist das Neue an dem Buche, daß es eine Philosophie bieten will, die eine Vorschule des Glaubens ist. Dieser Ehrentitel kommt mit Recht der scholastischen Philosophie überhaupt zu. Das Neue ist darin zu suchen, daß die Philosophie so dargeboten wird, daß sie den relativ engen Rahmen von Priesterseminarien und Scholastikaten sprengt und in diesem Sinne eine Laienphilosophie sein will, wobei das Wort „Laie" alle umfaßt, die irgendeine höhere

Bildung besitzen und gerade keine Fachphilosophen sind. Man kann mit Befriedigung feststellen, daß die beiden Autoren dieses hochgesteckte Ziel auch wirklich erreicht haben. Zunächst durch eine glückliche Auswahl des Stoffes; in drei Teilen wird je die kritische Wahrheitsfrage, die Lehre vom menschlichen, unter- und übermenschlichen Sein und von den sich daraus ergebenden sittlichen Konsequenzen behandelt. Was das Buch aber besonders auszeichnet: die Behandlung der einzelnen Fragen ist so ausgefallen, daß sie durch eine kristallklare Sprache allgemein verständlich wirkt und doch der Gründlichkeit keineswegs entbehrt. Was die Lesbarkeit angeht, ragt das Buch über das einem ähnlichen Zweck dienende Werk von A. Brunner „Die Grundfragen der Philosophie" (1933) weit hinaus. Mögen recht viele ringende Menschen diese Führung ergreifen. S.

Hans Rickert, Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie 28). gr. 8° (XVIII u. 185 S.) Tübingen 1939, Mohr. RM. 8.—. Dieses Buch, eingeleitet durch ein Wort des Gedenkens für den verstorbenen Verf. von H. Glockner und ein Vorwort des Herausgebers A. Faust, enthält kein neues Werk Rickerts, sondern Artikel, die schon früher größtenteils im „Logos" erschienen sind. Trotzdem ist diese Zusammenfassung in Buchform durchaus zu begrüßen; denn diese Artikel sind nicht wahllos zusammengestellt, sie bilden vielmehr eine geschlossene Einheit. Sie veranschaulichen auch besonders gut die R. eigentümliche Untersuchungstechnik, wie sie Glockner kurz gezeichnet hat (VIII—XIV); außerdem sind neu hinzugekommen „Verbesserungen und Zusätze, die sich in R.s Handexemplaren fanden" (V). Die Artikel werden innerlich verbunden durch das allen innewohnende Ziel, die richtige Methode anzugeben, wie sich ein System der Philosophie als der Wissenschaft vom „Weltall" zustande bringen lasse. Insoferne scheint mir der Titel „Unmittelbarkeit und Sinndeutung" nicht alles zu sagen, was gemeint ist. Schade, daß R. von seinem „System der Philosophie" gerade den sachhaltigen zweiten Band „Philosophie des kontemplativen Lebens" und den dritten Band „Philosophie des aktiven Lebens", wozu die vorliegenden Artikel die Vorarbeit darstellen, nicht mehr herausgeben konnte. Da aber „ein reiches Material dazu" (XVIII) im Nachlaß vorhanden ist, werden auch diese Bände hoffentlich bald erscheinen können. S.

Otto J. Most, Die Determinanten des seelischen Lebens. I: Grenzen der kausalen Betrachtungsweise. gr. 8° (312 S.) Breslau 1939, Franke. RM. 9.60, geb. RM. 12.—. Wie kommt die unabsehbare Mannigfaltigkeit unseres seelischen Lebens zustande? Daß hier Einflüsse, bzw. Abhängigkeiten gegeben sind, steht heute trotz des gegenteiligen Standpunktes von Hume nicht mehr zur Diskussion, wohl aber die Frage: gibt es nur eine Art von Beeinflussung oder gibt es mehrere, aufeinander nicht mehr zurückführbare Bestimmungsweisen? Hier setzt M. ein und mit unwiderlegbarer Schärfe und Gründlichkeit versetzt er der monistischen Determinationsauffassung, wonach bloß die Wirkursache im Sinn des Mechanismus vergangener Tage als Bestimmungsgrund in Frage kommt, den Todesstoß. Der kausale Monismus wurde zwangsläufig zum Schrittmacher des Psychologismus (im einzelnen gezeigt an G. Heyman, Chr. Sigwart, Fr. Brentano und W. Windelband). Der Psychologismus aber führt statt zur Logik notwendig zum Relativismus, statt zu einer Ethik mit absoluten Normen zu einer Verfälschung der Begriffe Wert und Sollen. Positiv wird gezeigt, daß die logischen und ethischen Prinzipien als akausale Determinanten allein in Betracht kommen.

Ja, von der Psychologie aus läßt sich dartun, daß überhaupt Urteile als sinnvolle Setzungen nur möglich sind, wenn man den Urteilsgrund nicht als Wirkursache nimmt, daß echtes Wollen Motive erheischt, die mit Wirkursache nichts zu tun haben (gegen H. Rohracher). Endlich wird in der Erkenntnistheorie die Evidenz nur dann letzter und allein möglicher Sicherheitsgrund, wenn man die Intuition von Wesensbeziehungen als „fundiert" in der Bewußtheit der Relate, aber nicht von ihr wirkursächlich bestimmt annimmt. Nur so läßt sich von psychologischem „Verstehen" sprechen. Trotz der reichen Ergebnisse auch schon dieses ersten Bandes hat man den Eindruck, daß alles Gesagte mehr vorbereitender Natur sein soll, um von der neuen Warte aus in dem angekündigten zweiten Band das Königsproblem der Freiheit in neuem Lichte erstrahlen zu lassen und einer wahrhaft befriedigenden Lösung zuzuführen. Möge es M. gegönnt sein, uns recht bald den zweiten Band zu schenken! S.

Annibale Pastore, La Logica del Potenziamento, coi „Principii" di Pietro Mosso (Collezione di studi filosofici diretta da Carmelo Ottaviano, serie teoret. 5). 8° (318 S.) Napoli 1936, Rondinella (Strada Maddaloni 4). Lire 30.—; **Derselbe, Logica sperimentale.** Nuovi saggi di Log. del Pot., calcolo psicofisico a tre variabili. Con appendice di P. Mosso (dieselbe Sammlung 2). 8° (XVI u. 344 S.) Napoli 1939, Rondinella. Lire 40.—. In diesen beiden Bänden hat P. eine Reihe von Artikeln, Kongreß- und Akademieberichten über die von ihm und P. Mosso begründete „Logik des Potenzierens" (L d P) gesammelt.

In der mathematischen Logik, wie sie die Turiner Schule unter G. Peano ausgebildet hatte, war eine Lücke geblieben: entgegen der sonst herrschenden Ähnlichkeit zwischen der mathematischen und der logischen Symbolsprache fehlten in der letzteren die Potenzen. P. zeigte nun 1918, der Grund für diese Lücke sei im Tautologiegesetz zu suchen. Dieses lautet: das (logische) Produkt eines Begriffes mit sich selbst ergibt ebendiesen Begriff, im Zeichen: $a.a = a$. In diesem Satz findet P. einen Verstoß gegen das Identitätsprinzip; es sei nicht dasselbe, ob man einen Begriff einmal oder zweimal denkt; man müsse schreiben: $a.a = a^2$. Das war ein erster Ansatz negativer Art. Sollte das Tautologiegesetz wirklich beseitigt werden, so mußte das Symbol a^2 sinnvoll gedeutet werden. Das gelang 1923 Mosso, dem Schüler und jetzigen Mitarbeiter P.s, in seinen „Principii della LdP" (2. Aufl. 1936, als Anhang zu P.s „LdP" 275—316). Die hier entwickelten Ideen wollen nicht eine bloße Ergänzung der Logistik Peanos sein, sondern in viel weiterer Bedeutung eine neue Logik des (natur-)wissenschaftlichen Denkens begründen. Die Logik des Aristoteles und herauf bis Leibniz kennt nur Denkoperationen, die mit der Identität gegeben sind: Analyse, Deduktion, kurz Typus ‚D'. Diese Denkformen sind letzten Endes starr und unfruchtbar. Die eigentlich schöpferischen Tätigkeiten — die Aristoteles wohl geübt, aber nicht wissenschaftlich untersucht hat — liegen im Aufeinanderbeziehen der Dinge (etwa der Grundideen einer Theorie) zu Gesamtheiten (Universo, ‚U'). Die allgemeinsten (allgemein-logischen) Beziehungen sind nun jene, die vom Inhalt absehen und bloß von der Zahl der Bezugsbegriffe abhängen. Für diese gilt: Jedes logische Ding als solches ändert sich je nach der Zahl der Bezugsdinge. Ein Ding ist immer das, was es ist im U, im Beziehungsganzen. Die Potenz a^m ist Symbol eines Dinges, das einer Bezugsgesamtheit von m Dingen angehört. Die L d P erforscht die Gesetze, die die Operationen vom Typus U und ihr Verhältnis zum Typus D beherrschen. So findet die traditionelle Logik ihre notwendige Ergänzung: *Duabus alis logica subleratur, deductione scilicet et constructione.* — Wendet man die Formgesetze des D-U auf bestimmte Inhalte (z. B. physikalische Begriffe) an, so wird die L d P zur experimentellen Logik. P. behandelt zahlreiche Anwendungen aus Mathematik, Physik, experimenteller Psychologie. Schließlich führt er als ersten sichtbaren Erfolg der Theorie den „Orthomotor" vor, eine Maschine, die nach den Prinzipien der L d P erfunden und 1938 auf der Mostra

dell'Autarchia ausgestellt wurde. In seinem „Laboratorium für experimentelle Logik" in Turin sucht P. seine Gedanken weiter für Industrie und Technik nutzbar zu machen.

Viel Scharfsinn steckt in diesen Abhandlungen: das Ethos, das sie erfüllt, flößt Achtung ein, schließlich spricht der Erfolg für die LdP. Und doch möchte man fragen: mußte denn so viel Blut fließen? Mußte das ‚Ding' in ‚Relation' aufgelöst werden, ist die ‚Substanz' des Aristoteles wirklich so starr, daß die Relation ihr bloß äußerlich anhängt u. dgl. m.? Mußte das Identitätsprinzip ausgeschieden werden, hätte es nicht neben einem richtig gefaßten Relativitätsprinzip seinen Platz behaupten können? Kann man überhaupt in der Logik Grundprinzipien nach freier Wahl austauschen (LdP 151), wie man etwa in der theoretischen Physik einen anderen Ansatz macht, um die Theorie mit der Erfahrung besser in Einklang zu bringen? Man hat fast den Eindruck, daß P., im mathematisch-naturwissenschaftlichen Denken wohl geschult, in den naturwissenschaftlichen Anwendungen der LdP sozusagen instinktiv Richtiges trifft — wodurch sich der Erfolg der Theorie erklärt —, während letztere selbst vor allem in metaphysischen Dingen der Revision bedarf und, wie es scheint, einer solchen fähig ist, ohne sich völlig aufzugeben. Erst mit dieser Klärung und Verbesserung wäre der Erfolg auf sichere Grundlagen gestellt, und P. hätte das Verdienst, einen wertvollen Beitrag zur Metaphysik des Relativen und zur Logik des schöpferischen Denkens erbracht zu haben. Heinrich Pohl.

Gustav Kafka, Naturgesetz, Freiheit und Wunder. 8° (IX u. 123 S.). Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. RM. 4.20. — Nach eingehender nicht bloß logisch-abstrakter, sondern zugleich psychologisch-genetischer Erläuterung von „Freiheit" und „Notwendigkeit" und ihren verschiedenen Formen bespricht K. den Begriff des Naturgesetzes und dessen Abarten: das finale, das kausale und das konditionale Naturgesetz. Ausführlich befaßt er sich mit der Unbestimmtheitsrelation von Heisenberg, die man infolge eines Fehlschlusses *a non-nosse ad non-esse* zu Unrecht gegen die Kausalität ausgespielt hat. Der Abschnitt über „die Vorläufigkeit der Naturgesetze" scheint etwas irreführend; der Verf. zeigt, daß unsere Erkenntnis der Naturordnung immer eine vorläufige bleibt; darum kann es sein, „daß wir morgen einer Erscheinung gegenüberstehen, die der Erklärung durch die uns bekannten Naturgesetze widerstreitet" (99). Diese Möglichkeit erschwert wohl die Erkennbarkeit des echten Wunders, sagt aber nichts über die Möglichkeit eines solchen; diese folgt vielmehr aus der Vorläufigkeit (Kontingenz) der Naturordnung selbst. Bei der Erkennbarkeit der Wunder unterscheidet K. „geschehende" und „gewirkte" Wunder. Bei letzteren befiehlt der Wundertäter dem Stoff und dieser gehorcht, ein Vorgang, der sicher die natürlichen Kräfte übersteigt, da ja der Stoff kein Organ zur Aufnahme von Befehlen hat (außer der *potentia oboedientialis*). „Geschehende" Wunder sind schwerer nachzuweisen. Die Antwort auf die bekannten Einwände: das Wunder stört den Weltlauf, verstößt gegen das Energieprinzip, bildet den Schluß der geistvollen und lebendig geschriebenen Studie. P.

August Bier, Die Seele. 3. Aufl. 8° (172 S.) München/Berlin 1939, Lehmann. RM. 5.80, geb. RM. 7.—. Das Buch bietet eine reiche Fülle bester Beobachtungen eines Arztes und Philosophen. Es gibt auch dem philosophisch Gebildeten mannigfache Anregung, obwohl es zunächst mehr für den Laien ge-

schrieben ist. Die Probleme, die es berührt, sind folgende: Begriff der Seele bei den griechischen Philosophen und Ärzten, bei Leibniz, Descartes, den Neueren; ferner Unsterblichkeit, Freiheit, Teleologie der unbewußt handelnden Seele; auf letzterem Gebiete zeigt sich immer wieder die reiche Erfahrung des Arztes, hinter der die spekulative Auswertung hie und da etwas zurücksteht. Die empirische Beobachtung des Physiologischen kommt am stärksten zur Behandlung. Der kritische Leser wünscht hier wohl noch eine klarere Heraushebung der rein physiologischen, unabhängig von der Seele verlaufenden Vorgänge des vegetativen Körperlebens, z. B. erblich, aber nicht seelisch bedingte Physiologica. Das würde dann auch manche scheinbare Dysteleologie leichter lösen. Das Problem der experimentell gänzlich vom Organismus getrennten und darum nicht mehr „beseelten", aber doch weiterlebenden Zellen erforderte noch weitere Beachtung.

J. Zürcher.

C. G. Jung, Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937, gehalten an der Yale University. 8° (192 S.) Zürich 1940, Rascher. — Ausschlaggebend für die Ergebnisse, zu denen der Verf. gelangt, sind seine Methode und die Voraussetzungen dieser Methode. Die Methode: durch möglichst unvoreingenommene Beobachtung einer Reihe von Träumen (die die sichtbaren Glieder einer Kette von unbewußten Vorgängen sind; ihre Interpretation erfolgt wieder durch Träume [60]) sucht er die religiösen Tendenzen des Unbewußten (45) aufzuzeigen. Die Voraussetzungen dieser Methode sind 1., daß die Träume Naturprodukte sind (49), d. h. nicht etwas, hinter dem der Neurotiker etwas verbirgt, sondern eine klare Widerspiegelung der unterirdischen Prozesse der Psyche (59). 2. Die entscheidende Voraussetzung aber, auf der alle Schlußfolgerungen aufbauen, ist, daß in den Träumen das Unbewußte am Werk ist (die Träume also nicht bloß aus bewußten Elementen ihren Inhalt herleiten [44/45]); ja das Unbewußte besitzt gegenüber dem Bewußten eine Autonomie (1. Kap.: die Autonomie des Unbewußten); der Bereich dieses Unbewußten ist wesentlich weiter als der des Bewußten (75); es erscheint sogar als etwas Überpersönliches, von einem Zentrum aus Geleitetes, die bewußte Persönlichkeit Umgreifendes (75. 153). Das 2. und 3. Kapitel: Dogma und natürliche Symbole, Geschichte und Psychologie eines natürlichen Symbols, sucht an den Leistungen des Unbewußten, der Stimme im Traum, der sich der Patient widerspruchslos beugt (70. 71), besonders aber in den Symbolen, die das Unbewußte sich schafft (z. B. die heilige Vier, 67. 68) und die auf den Patienten einen überwältigenden Eindruck machen (189), die religiöse Bedeutung aufzuzeigen. Das führt zu einer Bestimmung des Göttlichen und Religiösen von dieser psychologischen Erfahrung aus: die religiöse Erfahrung „könnte" man „definieren als diejenige Erfahrung, welche durch die höchsten Werte charakterisiert ist, ganz abgesehen davon, was ihre Inhalte sind" (114); „diejenige psychologische Tatsache, welche die größte Macht im Menschen besitzt, wirkt als ‚Gott', weil es immer der überwältigende psychische Faktor ist, der ‚Gott' genannt wird" (146). — Die Tatsache, daß das Symbol im Träumen des modernen Menschen keine Gottheit im Mittelpunkt hat (145. 149), sondern nur den in seiner Ganzheit genommenen Menschen widerspiegelt, zeigt aber gerade gegen die Deutung des Verf., daß der Traum nicht der Ausdruck eines überpersonalen göttlichen Unterbewußtseins ist, sondern die Spiegelung des bewußten atheistischen Seelenlebens des heutigen Menschen, der — dann zum Psychiater geht.

V. Naumann.

Michael Wittmann, Die moderne Wertethik, historisch untersucht und kritisch geprüft. Ein Beitrag zur Geschichte und zur Würdigung der deutschen Philosophie seit Kant (Eichstätter Studien 5). gr. 8° (VIII u. 361 S.) Münster i. W. 1940, Aschendorff. Geb. RM. 14.—. W. bringt in dem neuen Werke die Entwicklung der Ethik in der deutschen nichtscholastischen Philosophie von Kant bis heute. Alle wichtigeren Ethiker kommen zu Wort, ausführlich W. Windelband, H. Rickert, B. Bauch, M. Scheler, N. Hartmann. Dabei zeigt sich überall die Tendenz, über Kant hinauszuwachsen, aber auch überall im Letzten ein Steckenbleiben in kantischen Gedanken. Diese Gedanken sind namentlich die Loslösung des Sittengesetzes von der Natur, sodann die Ausschaltung Gottes als obersten Gesetzgebers, endlich die Trennung von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Die weitere Entwicklung knüpft der Hauptsache nach an den ersten Punkt an, an das formale Vernunftgesetz, das dann reiner Wille, reines Pflichtgebot, reine Geltung, absolutes Maß, absolutes Sollen, endlich reiner Wert wird (149). W. kann auch bei Scheler und Hartmann, den Hauptvertretern der modernen Materialethik, zeigen, wie auch bei ihnen trotz Betonung des Inhaltes der Werte doch in der Trennung von Wert und Sein im Grunde genommen der alte Formalismus Kants weiterwirkt. Das Werk W.s bleibt aber bei der Darstellung dieser Ideenentwicklung nicht stehen, es geht auch zu einer zwar vornehmen, aber sachlich scharfen Kritik über. Dabei wird insbesonders die Ethik des Stagiriten herangezogen mit ihrer Verankerung der Sittlichkeit in der Seins- oder Naturordnung und in den Zwecken, die erfahrungsmäßig mit dem Sein und seinen Anlagen gegeben sind. Dabei hätte freilich noch mehr als es geschehen ist, betont werden müssen, daß die Natur, speziell die menschliche, wohl anzeigt, in welcher Richtung sie sich entwickeln solle, nicht bloß in biologischer, sondern auch in sittlicher Hinsicht, daß aber das strenge Sollen, die absolute Pflicht sich zum wenigsten viel evidenter und nachdrücklicher erst vom absoluten Willen des obersten Gesetzgebers her begründen läßt. Woher weiß ich denn sonst, daß ich gerade den von der Natur vorgezeichneten Weg einschlagen müsse? Das so inhaltsreiche Werk W.s wird gerade durch den durchschlagenden Aufweis, daß alle genannten modernen Ethiken an entscheidenden Punkten versagen und versagen müssen, eine glänzende Apologie für die aristotelisch-scholastische Ethik. Gewünscht hätte man noch, daß Nietzsche mit seinen ethischen Anschauungen noch mehr berücksichtigt worden wäre, wenn es auch in dieser Hinsicht nicht an treffenden Bemerkungen fehlt. J. Santeler.

NEUES TESTAMENT

Petrus Morant O. F. M. Cap., Compendium Introductionis in S. Scripturam, III: Introductio specialis in libros Novi Testamenti. 8° (XIV u. 392 S.) Rom 1940, Ferrari. Lire 32.—. Das vorliegende Buch ist der dritte Band aus dem Einleitungswerk von Ildefons Ayer O. F. M. Cap. Es ist in erster Linie Schulbuch mit praktisch-seelsorglicher Zielsetzung. Seine Gesamtrichtung ist vor allem nach Holzmeister und Gut orientiert, daher durchwegs gediegen. In die Art der Darstellung sind philosophische Einteilungsprinzipien eingeflossen. M. E. wäre die heuristische Darstellung besser gewesen, namentlich auch mit Rücksicht auf den praktischen Zweck. Die Stoffbehandlung ist mehrfach zu dürftig,

ebenso die Literaturangaben. Hier wäre nicht Streichung, sondern Sichtung das Ideal eines Buches für die Praxis gewesen. Ein Mangel ist die Nebeneinanderstellung des Lebens Pauli mit seinen Briefen, sie wären besser hineinverflochten worden. Im Text hält der Verf. die nordgalatische Theorie, auf der beigegebenen Karte aber die südgalatische! Dem Buch sind fünf wertvolle Anhänge beigefügt über chronologische und synoptische Fragen. J. Staudinger.

1. **Julius Spiegel, Das Markusevangelium** (Die Bibelstunde 3). gr. 8° (XI u. 208 S.) Mainz 1940, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. RM. 6.70.

2. **Otto Karrer, Lies die Bibel!** 8° (80 S.); Vorboten des Heils (**Erklärung des Matthäusevangeliums,** Heft 1) 8° (64 S.); Die frohe Botschaft (dasselbe 2) 8° (96 S.); Das Reich Gottes im Kampf (dasselbe 3) 8° (80 S.); Scheidung der Geister (dasselbe 4) 8° (88 S.); Das Gottesreich durch die Kirche (dasselbe 5) 8° (110 S.); Der Sturm auf Jerusalem (dasselbe 6) 8° (104 S.); Christi Endkampf und Sieg (dasselbe 7) 8° (104 S.). München 1935.36, Ars sacra. Je RM. 1.—. 1. Das Neuartige des Mainzer Sammelwerkes, von dem nun Band 1 (Apostelgeschichte) und in Spiegels Buch Band 3 vorliegen, ist seine über die Methode des üblichen Kommentars hinausgehende, klar durchdachte und sauber durchgeführte Technik der Handreichung der für die praktische Bibelarbeit nötigen Materialien, Baupläne und Bausteine. Die Einführung entfaltet in zusammenfassender Darstellung, aber in klar abgeteilten und numerierten Abschnitten die notwendigen literarkritischen Vorfragen, sodann den religiösen, politischen und kulturellen Hintergrund und schließlich die Grundbegriffe des Markusevangeliums. Die ganz auf die Praxis abgestellte, ausführliche Gliederung dringt bis zu letzten Sinneinheiten des Textes vor, so daß dem Benützer schon gebrauchsfertige, auch rednerisch gut geformte Dispositionen zur Verfügung stehen. Die von Wort zu Wort schreitende Texterläuterung bietet eine Fülle solider fachwissenschaftlicher Angaben sowie gute Anregungen zur religiösen Ausdeutung und ist ein Muster drucktechnischer Übersichtlichkeit. Ein Anhang enthält wertvolle Vorschläge für Bibelpredigten und Arbeitsgemeinschaften. Das vorzügliche Lexikon und die in dankenswerter Kleinarbeit zusammengetragenen Verweise, die wie ein dichtes Netz von Verkettungen das Buch durchziehen, geben dem Handbuch eine wirklich vollendete „innere" Handlichkeit und erschließen dem, der diesen Spuren folgt, den überraschenden Reichtum seines Inhalts. Hier haben wir endlich ein Arbeitsbuch, das dient, das dem Prediger und Bibelstundenleiter nichts Fertiggestaltetes aufdrängen will, sondern ihm von vornherein die köstliche Freiheit des persönlichen Bauens und Gestaltens läßt, ihn aber soweit als nur irgend möglich von der Mühsal zusammensuchender Kärrnerarbeit entlastet. — 2. Die bereits seit langem wohlbekannten Bändchen von Karrer sind das Musterbeispiel einer gegensätzlich anderen Methode, als sie das eben besprochene Mainzer Sammelwerk befolgt. Karrer will der Bibelpraxis dadurch dienen, daß er mit seiner starken Einfühlungsgabe — die leider nicht immer den Gefahren des Subjektiven entgeht — die großen und kleinen Situationen erfaßt und ein fertiges Bild gestaltet. Beide Arten sind gleich berechtigt und in der vorliegenden konkreten Ausführung gleich hervorragend. Sicher wird der Bibelpraktiker sich von der erlebnishaften und zeitnahen Art Karrers gern anregen lassen. Vor allem aber können diese Bändchen jenen, die sich persönlich um ein fruchtbares Lesen der Hl. Schrift bemühen, einen Zugang dazu erschließen. F. Klejna.

Josef Schmid, Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt (Das NT 3). 8° (263 S.) Regensburg o. J. (1940), Pustet. RM. 5.40, geb. RM. 6.50. — Nach einer verhältnismäßig kurzen Einführung, bei der darauf verzichtet wird, über die Ergebnisse der Auseinandersetzung zum Arztberuf des Lukas zu berichten (auch im weiteren Verlauf des Werkes ist davon merkwürdig wenig die Rede), wird nach dem für das Gesamtwerk gewählten Verfahren (Verbindung einer kurzen, aber nicht rein paraphrastischen Erläuterung mit längeren Exkursen) die exegetische Arbeit bewältigt. Natürlich kann die Erläuterung vieler Perikopen auf den schon erschienenen Markus-Band zurückweisen und sich wesentlich auf die Herausarbeitung der Besonderheiten des Lukas beschränken, so daß der Kommentar auch zu schwierigen und wichtigen Stücken, wie zur Heilung des Besessenen von Gerasa, zur Erweckung der Jairus-Tochter usw., sehr knapp gehalten ist. Der so ausgesparte Raum kommt einer vertieften Erläuterung des Lukanischen Sondergutes, also vor allem der Kindheitsgeschichte und des Reiseberichtes, zugute. Auf die Kindheitsgeschichte entfallen auch drei von den neun Exkursen, die sehr kenntnisreich sind und, soweit notwendig, sich auch mit dem religionsgeschichtlichen Material auseinandersetzen (vgl. Exkurs 1: Die jungfräuliche Geburt Jesu). K. Prümm.

Otto Kuß, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater übersetzt und erklärt (Das NT 6). 8° (288 S.) Regensburg 1940, Pustet. RM. 6.—, geb. RM. 7.20. — Die vier großen Paulinen sind mit Recht einem einzigen Erklärer anvertraut worden. So kann die Verwandtschaft der Probleme besser herausgearbeitet und das Ziel des Gesamtwerkes, auf möglichst engem Raum Gründliches zu bieten, besser erreicht werden. Im Briefteil des NT ist mehr als im Evangelium das Geschick des Exegeten schon an der Übersetzung kenntlich. Obwohl das Druckbild dadurch nicht gerade gewinnt, hat K. doch das vielfach geübte Verfahren übernommen, durch mancherlei Klammerzusätze den Text zu verdeutlichen, so daß er schon beim ersten Lesen im wesentlichen aus sich verständlich ist. Der Erklärer, der sich an das Schema (kurze Erläuterung, die sich an die Folge der Verse bindet — daneben verhältnismäßig wenige Exkurse) zu halten hat, tut sich bei Paulus recht schwer, die Ansprüche, die man an einen Pauluskommentar stellt, zu befriedigen. Umso bewundernswerter ist das Geschick, mit dem K. den Tiefsinn mancher Pauluskapitel (wie 2 Kor 5) sichtbar macht. K. hat ein feines Gespür für die Kluft zwischen dem späteren, ausgebauten Glaubensverständnis und den noch unentfalteten Ansätzen, die in der Schrift niedergelegt sind. Das ist gewiß eine Gabe, die für die Erschließung des historischen Sinnes der Paulusaussagen sehr dienlich ist.

Hie und da könnte man aber doch streiten, ob das Maß von Inhalt, das bei Paulus selbst schon aufscheint, von K. nicht doch unterschätzt ist. Fraglich ist z. B., ob die S. 59 angezogenen Stellen die Vermutung begründen, daß auch in den paulinischen Gemeinden die Taufe „im Namen des Herrn Jesus Christus" (1 Kor 6, 11) gespendet worden sei. — Bei aller Knappheit der Kommentierung hätte die jüngst von E. Allo so durchschlagend verteidigte Deutung von 2 Kor 3,17 „der Herr ist der Geist" (im Sinne von: er ist das geistige Verständnis des AT) wenigstens erwähnt werden sollen, anstatt daß die Deutung im Sinne der dynamischen Einheit von Christus und dem trinitarischen Pneuma bestimmt als der Sinn der Formel erklärt und zum Aufbau eines so wichtigen Exkurses (wie desjenigen über Fleisch und Geist, 70 ff.) mitverwendet wurde. — Die Gliederung des Röm scheint mir nicht in dem heute möglichen Grad des Verständnisses dem Befund nachgezeichnet zu sein. Statt Kap. 4 und 5 als Beweismaterial für die Wahr-

heit des Evangeliums Pauli zusammenzuordnen und von der Kapitelreihe 6—8 so zu sondern, daß deren Inhalt als „Folgerungen für das Sittliche", „Fundamente christlichen Lebens" bestimmt wird (17), empfiehlt es sich m. E. viel mehr, zwischen 4 und 5 einen Schnitt anzusetzen: mit 5 schiebt sich der Begriff der σωτηρία (1, 16) mehr vor das Blickfeld des Apostels und er beweist in einem Zug bis 8 einschließlich, daß das Evangelium auch den Weg zum Endheil sicherstellt (so F. Prat, La théologie de S. Paul I[15] 250). Die gelegentlichen sittlichen Ermahnungen bedeuten nur Exkurse, die den lehrhaften Grundton des Ganzen nicht beeinträchtigen. — Ob man zu sagen genötigt ist, der Begriff der Gottesgerechtigkeit, dessen beide Aspekte (innere göttliche Eigenschaft, durch göttliches Heilshandeln im Menschen bewirkte Gerechtigkeit) K. gut hervorhebt, sei bei Paulus eine Einheit und die begriffliche Scheidung sei nachträglich (40), darf in dem Sinne bezweifelt werden, als sich ganz klar Stellen nachweisen lassen, an denen nur eine der beiden Deutungsmöglichkeiten in Frage kommt und also auch von Paulus allein beabsichtigt ist (vgl. Prat 227 f.). Paulus selbst hat also in seiner subjektiven Erkenntnis die Scheidung schon vollzogen — freilich ohne das Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit je preiszugeben. Vielleicht ist auch die Einstellung gegen das Judentum bei der Wiedergabe der theologischen Bedeutung des Römerbriefes ein klein wenig überbetont (19). Es wäre hier jedenfalls klärend gewesen, die Tatsache scharf auszusprechen, daß Paulus den Weg beschreibt, auf dem der Mensch sich die Gottesgerechtigkeit erstmalig aneignet *(prima iustificatio)* und daß in der Verkennung dieser Zielsetzung Pauli vielleicht der Grundirrtum Luthers bei der Deutung des Römerbriefes wurzelt. Solche Einzelwünsche mindern aber nicht die Dankespflicht gegen das im ganzen Vorzügliche, das hier geboten wird. Pr.

José M. Bover, Las Epistolas de san Pablo. Texto de la Vulgata latina cotejado con el griego y versión del texto original acompañada de commentario (Biblioteca Teologica de Balmesiana 1). 8° (XXIV u. 799 S.) Barcelona 1940, Editorial Balmes (Durán y Bas 11). — Die Vorrede erschließt die schon bis in das Jahr 1915 zurückreichende Vorgeschichte dieser erklärenden Paulus-Ausgabe. Sie enthält links den Vulgatatext, unter dem als Fußapparat die Varianten des griechischen Textes in lateinischer Übersetzung geboten werden, rechts die kastilische Übersetzung mit einem Kommentar, ebenfalls am Fuß des Textes. Die Erklärung faßt überwiegend mehrere Verse zu einer Gruppe zusammen; diese Methode hat mancherlei Vorteile und ist gewissermaßen die Synthese der Aufteilung des Kommentars in eine laufende, Vers auf Vers umschreibende Erläuterung und Exkurse. Schon ein Blick auf die Stichworte, mit denen die Erläuterung wichtigerer Versgruppen einsetzt, zeigt sofort, daß der Verf., wie ja ohnehin bekannt, ganz auf der Höhe der modernen Paulusforschung steht und einen theologisch hochwertigen Kommentar bietet. Eine allgemeine Einleitung über Paulus und sein Schrifttum ist dem Ganzen und eine kurze besondere Einführung jedem einzelnen Brief vorausgeschickt. Pr.

Thaddäus Soiron O. F. M., Die Bergpredigt Jesu. Formgeschichtliche, exegetische und theologische Erklärung. 8° (VIII u. 480 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 9.40, geb. RM. 11.20. — Der Untertitel gibt die Grundgliederung des Buches an und erinnert zugleich mit dem ersten der drei die nähere Zielsetzung kennzeichnenden Worte an die gediegenen Vorarbeiten des Verf.s über die Logia Jesu. Der formgeschichtlichen Untersuchung ist ein eingehender Bericht über das reiche Schrifttum zur Lösung des Problems der Bergpredigt vorausgeschickt, in dem sechs verschiedene Lösungsweisen unterschieden werden. Der formgeschichtliche Teil unterrichtet nicht bloß über die Komposition der Bergpredigt und anschließend über die von dieser Komposition (die ja letztlich

ein Werk der literarischen und vorher schon der katechetischen Redaktion sein kann) vorausgesetzte ursprüngliche Gestalt, sondern auch über Ort und Hörer der Predigt, sowie über die in ihr vom Herrn befolgte Lehrweise. Natürlich muß bei den Untersuchungen über die Komposition jeweils über Mt und Lk gesondert gehandelt und auch in mancherlei Polemik eingetreten werden. Originell ist hier das Verfahren von S., seine an Ort und Stelle erworbene Landeskenntnis für das Verständnis des Sonderzweckes des Lk (Feldpredigt) gegenüber dem Zweck des Mt auszuwerten. Im wesentlichen wird aber doch die Sonderabsicht der lukanischen Rede aus dem Inhalt ermittelt: sie ist die vom Judentum vollkommen gelöste, an hellenistische, in gedrückter Lage befindliche Christen gerichtete Predigt von der Feindes- und Bruderliebe (127). Der exegetische Teil ist natürlich nach dem Zentralbegriff der neuen Gerechtigkeit ausgerichtet und beschreibt sie unter Zugrundelegung der Mt-Redaktion der Bergpredigt nach ihrer Vollkommenheit, Ausübung und Notwendigkeit, um dann noch das Gleichnis vom Hausbau und die Rahmenbemerkung am Schluß zu würdigen. Die Seligpreisungen (Mt 5, 3—16) und die Herrenworte über den Beruf der Jünger (5, 13—16) sind als Einleitung der Predigt aufgefaßt und von ihrem Hauptteil geschieden. In dem verhältnismäßig kurzen Teil „Theologie der Bergpredigt" wird zunächst das Problem des Verhältnisses der Lehren Jesu zur rabbinischen Tradition so gelöst: selbst auf der formalen Seite steht die Originalität durchaus auf Jesu Seite (so auch Strack-Billerbeck); im Bereich des Sachlichen steht dem jüdischen Nomismus die Jesus-Ethik der liebenden Gottesfurcht und der rechtschaffenen Nächstenliebe gegenüber, deren markantester Zug die Ganzheit ist, mit der sie ihre Forderungen erhebt. Diese erschreckende Ganzheit ist nur zu ertragen, weil die neue Gerechtigkeit im Sinne Jesu als Gnade von Gott erwartet werden muß: sie ist Erlösungs-Ethik, Ethik des Gotteskindes, darum von indispensabler Verbindlichkeit. — Das bedeutende Werk wird nicht in den neutestamentlichen Seminarien warten, bis sich deren entvölkerte Hallen wieder füllen, sondern wird vorher seinen Weg zum Arbeitstisch der Prediger finden. Pr.

Rudolf Meyer, Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien. 8° (168 S.) Leipzig 1940, Lunkenbein. RM. 3.50. — Die Methode dieses Buches ist bestimmt durch die eigentümliche Mischung von freischaltender Konstruktion eines „möglichen" Verlaufes des Sachverhaltes, um den es geht (messianisches Prophetentum Jesu), und von historischem Sinn, der die Umweltsituation hingebend sondiert, jene Mischung also, die für die sog. liberale Wissenschaft vom Urchristentum typisch ist. Den letzteren Teil der Arbeit nehmen wir mit höchstem Dank an und wir freuen uns, daß es der überwiegende Teil ist. Gegenüber den subjektiven Unterscheidungen des Verf.s zwischen dem Werk des urchristlichen Glaubenslebens im Jesubild der Synoptiker und seiner tatsächlichen historischen Eigenart verhalten wir uns ablehnend. Es ist in der Tat als eine Bereicherung der Kunde von der religiösen Lage im palästinensischen Umraum Jesu zu buchen, was M. über die verschiedenen Formen des hier vertretenen Prophetismus zusammengetragen hat. Die Annahme des Verf.s, daß Jesu Schicksal von seinen Gegnern dadurch entschieden wurde, daß sie ihn der Gruppe von Führergestalten der Zeloten zuordneten, ist recht glaublich und entspricht ja u. a. sowohl der Ansicht von Pickl wie den Ausführungen von Rengstorf im Theolog. Wörterbuch von G. Kittel (IV, 267, Artikel λῃστης). Die sogenannte Uneinheitlichkeit des prophetischen Jesubildes aber, die der Verf. übrigens mit

mehr Energie behauptet, als er sie beleuchtet, ist weiter nichts als die historisch getreue Widerspiegelung des Ringens der Umgebung Jesu, die Jünger nicht ausgenommen, um das Verständnis seines wahren Wesens, keineswegs die Folge einer nachträglichen Umformung des historischen Jesubildes durch den Glauben der Gemeinde. Die Gemeinde hätte ein Interesse daran gehabt, das Jesubild als von Anfang an (in möglichst sublimem Sinn) hell und unzweideutig aufstrahlend hinzustellen. Eben weil das Jesubild der Synoptiker ein sich allmählich enthüllendes, dann aber freilich auch ein wunderbar geschlossenes Bild ist, weckt es von vornherein Vertrauen. Pr.

Johannes Schuck, Die Heilige Straße. Geschichte des Erdenweges Jesu. gr. 8° (220 S.) Würzburg (o. J.) Echter-Verlag. RM. 5.80. — Sch. möchte weiteren Kreisen einen Zugang eröffnen, um das Leben Jesu in seinem äußeren Verlauf und seiner innern Entwicklung kennen zu lernen. Er folgt der „Deutschen Synopse" von Perk, läßt die Evangelisten selbst sprechen (nach der Übersetzung von Rösch) und verbindet die Texte mit kurzen Überleitungen und betrachtenden Erklärungen. Reine Lehr- und Gebetsabschnitte sind nicht aufgenommen. Eine Reihe gut gewählter Bilder der biblischen Örtlichkeiten sind dem Texte eingefügt. Die schöne Sprache, der warme Erzählerton, die geschickte Einflechtung des zum Verständnis Nötigen machen das Werk als Hausbuch und als Behelf für Bibelstunden sehr geeignet. Engelbert Maaß.

Erwin Hesse, Des Herrn Kreuz und Herrlichkeit. kl. 8° (XI u. 100 S.) Wien 1940, Herder. Geb. RM. 2.60. — Ein anspruchsloses Büchlein mit gesunder Gesamteinstellung. Es will die Ereignisse des Lebens Jesu „dramatisieren", bleibt dabei aber vielfach in stark subjektiven Auffassungen stecken. Die „Abwendung vom Volke" im Sinne Cladders und die Gedanken Pickls spielen darin eine Hauptrolle. J. Staudinger.

Romano Guardini, Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments. Erster Teil: Das Christusbild der Paulinischen Schriften. 8° (90 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag, Abt. Die Burg. RM. 2.—. Das Büchlein kündigt sich als erstes einer Reihe an, die dem bekannten Buch des Verf.s „Der Herr" (²Würzburg 1934) die tiefere theologische Begründung nachfolgen läßt. Mit dem Begriff Christusbild meint der Verf. die theologische Gesamtanschauung eines Schriftenkomplexes über die Person, „die Gestalt" Christi. Durch eine Besinnung über den Weg von der Quelle zur Erkenntnis, die bei Offenbarungsquellen Glaube lautet, bahnt er sich, auch im folgenden sehr bedächtig voranschreitend, über das Damaskus-Erlebnis, sodann über eine Würdigung des Pfingstereignisses den Weg zum pneumatischen Verhältnis, in dem der paulinische Christus, der ja durchgängig als der Erhöhte gesehen wird, steht. Die Substanz der Ausführung beschäftigt sich mit einer Analyse der Gedankeninhalte, die der Verf. als tiefsten Sinn des Wortes 2 Kor 3, 17 vermutet. Nach den überzeugenden Darlegungen von E. B. Allo über den Sinn dieser vielgequälten Stelle wird man den Paulusspruch „Der Herr ist der Geist" zwar nicht mehr als mit all den dogmatischen Inhalten geladen anzuerkennen brauchen, für die auch G. den Spruch nimmt, sondern höchstens als deren symbolhaften Ausdruck, aber das ändert an dem Wert der Ausführungen G.s nichts: Ohne sich mit allzu eingehenden fachwissenschaftlichen Erörterungen zu plagen, hebt G. durch Hinwendung zu den tragenden theologischen Ideen den Leser wirklich zu einem Christus-

Verständnis von einziger Höhe empor, wobei auch über das religionsgeschichtliche Problem Worte von klärender Originalität gesprochen werden (vgl. bes. 61—63). Sehr ernst bemüht sich G. um ein Verständnis des Inexistenz-Verhältnisses zwischen Christ und Christus, das in der Breite und Tiefe seiner Ausdehnung sichtbar gemacht wird. Vielleicht wäre aber dem Laien, an den sich das Büchlein doch zunächst wendet, mit einem bestimmteren Hinweis darauf, daß der Christus, in dem wir sind, vor allem der mystische Christus, die Kirche ist, ein Dienst erwiesen gewesen. K. Prümm.

Romano Guardini, Das Harren der Schöpfung. Eine Auslegung von Röm 8, 12—29. — **Derselbe, Die christliche Liebe.** Eine Auslegung von 1 Kor 13. — **Derselbe, Im Anfang war das Wort.** Eine Auslegung von Jo 1, 1—18. 8° (22, 24, 28 S.) Würzburg 1940, Werkbund-Verlag. Je RM. —.75. — Es ist eine Erhebung für Herz und Gemüt, den Auslegungen der drei wichtigen Schriftkapitel durch R. Guardini zu folgen. Er betrachtet es als Hauptaufgabe der Auslegung, dem Wort Gottes dazu zu verhelfen, daß es auch vom Menschen der Gegenwart aus der innersten Bereitschaft des Glaubens verstanden werde. Das geschieht wesentlich durch eine Deutung aus der ganzen Tiefe der Textzusammenhänge heraus, die gelegentlich auch zur Ergänzung die anderweitig vom Schriftautor dargelegte Lehre über den Gegenstand mit heranziehen muß (so wird zu 1 Kor 13 Röm 8, 31—39 zu Hilfe genommen). Es kann hier kaum auf einzelne feine Griffe des Verf.s eingegangen werden — es wären ihrer nicht wenige zu nennen. Überall schwingen die in unserer Zeit besonders verhandelten religiös-weltanschaulichen Fragen mit ihren zum NT oft gegensätzlich stehenden Lösungen anregend mit. Jedenfalls kann der Seelsorger hier ungemein viel lernen, wie er sowohl in Predigt wie Bibelabenden theologisch tief und zugleich zeitgemäß sprechen kann. Pr.

Josef Könn, Glauben und Lieben. Bibellesungen über die Johannesbriefe. 8° (237 S.) Einsiedeln Köln 1940, Benziger. Geb. RM. 5.20. — In diesem Buche überrascht die praktisch-seelsorgliche Erfahrung, die in den zeitgemäßen Anwendungen des (vorher immer in seinem Wortsinn gewissenhaft gedeuteten) Textes ausgebreitet wird. Wer die übrigen Schriften des bekannten Großstadtseelsorgers kennt, namentlich das noch immer moderne Aloysius-Buch, freut sich über die Ungezwungenheit, mit der die von jeher vom Verf. mit seltenem Geschick empfohlenen Grundsätze einer psychologisch vertieften Handhabung der bewährten Seelsorgsmittel wie Beichte, Selbstbeobachtung usw. als dem Geiste des Apostels Johannes entsprechend dargetan werden (vgl. z. B. zu 1 Jo 2, 14 c). Die Ähnlichkeit der heutigen umdrohten Glaubenssituation mit der der Zeit des Apostels erleichtert die zeitnahe Auswertung ungemein. Durch Handhabung der Du-Anrede des Lesers und der Ich-Reflexion kommt etwas recht persönlich Ansprechendes in die Auslegung hinein, und man versteht die ungewöhnliche Zugkraft, die diese als Bibelstunden in Köln vorgetragenen Lesungen auf zahlreiche Christen aller Stände gehabt haben. Pr.

Josef Sickenberger, Erklärung der Johannesapokalypse. 8° (198 S.) Bonn 1940, Hanstein. — Man muß es angesichts der Flut erbaulicher Schrifterklärungen, die in der Gegenwart auf katholischer Seite herauskommen, aufrichtig begrüßen, daß ein Verlag das Risiko auf sich nimmt, einen in wissenschaftlichem Gewand auftretenden Kommentar herauszubringen. Ein Altmeister neutestamentlicher Wis-

senschaft faßt hier die Ergebnisse mancher von ihm angeregten wissenschaftlichen Untersuchungen zur Apokalypse, sowie den Ertrag eigener langjähriger Beschäftigung mit dem Buch in einer sehr glücklichen Weise zusammen. Er beschränkt sich in der Begründung des Textverständnisses auf das Wesentliche, will also die großen Kommentare, wie den von E. B. Allo keineswegs ersetzen, geht aber in der ständigen Berufung auf den Grundtext über die z. B. in der Bonner Bibel befolgte Methode hinaus, an die das Druckbild des Buches auf den ersten Blick erinnert. Besonders wertvoll ist die Einführung, die in klarer Gliederung und Darstellung alle in Betracht kommenden Probleme: geschichtliche Voraussetzungen, Inhalt, Entstehung, Erklärungsweise, Verfasser- und Textfrage, kanonische Geltung, behandelt und mit einer Übersicht über die wichtigeren Kommentare abschließt. Durch die Klarheit, mit der S. die zeitgeschichtlich-eschatologische Betrachtungsweise des Buches begründet und durchführt, empfiehlt sich seine Arbeit besonders dem Seelsorgsklerus als Vorbereitung auf Bibelabende, aber auch dem humanistisch gebildeten Laien, der sich den Weg zu den Lebenswerten des einzigen prophetischen Buches des NT selbst bahnen will. Das Erscheinen der zweiten Auflage steht bevor. Pr.

Bibel und deutsche Kultur. Veröffentlichungen des deutschen Bibel-Archivs in Hamburg, Bd. X (Neue Folge der „Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters"): Ein Reisebericht aus ostmärkischen und anderen Bibliotheken. Passionen als Teilübersetzungen der Evangelien. Dat nyge Testament tho dude II. Teil, mit einem geschichtlichen Überblick über die nd. Bibelübersetzung des MA.s. Dazu ein Gesamtregister über die bisher behandelten Handschriften und Frühdrucke. Hrsg. in Gemeinschaft mit Kurt Beckey und Siegfried Miers von H. Vollmer. gr. 8° (77*, 245 u. 22* S.) Potsdam 1940, Athenaion. — Der lange Titel, der aber wohl wegen des vielfältigen Inhalts der (doppelt paginierten) Sammelveröffentlichung unvermeidlich war, paßt nicht übel zu dem Gegenstand. In der ganzen Breite der niederdeutschen Mundart dehnt sich die Resthälfte der Neuausgabe der ältesten (zu Hamburg gedruckten) niederdeutschen Übertragung des Lutherschen NT hin. Sie ist umrahmt von den andern, im Titel angeführten Veröffentlichungen. Der Reisebericht macht Angaben über eine große Zahl in vielen Bibliotheken untersuchter Handschriften. Die Arbeit über die Passionarien sucht Interesse zu wecken für die wissenschaftliche Aufnahme der in den Bibliothekskatalogen unter dem Merkwort ‚Leiden Christi' verborgenen Handschriften der Leidensgeschichte des Herrn, die natürlich besonders auch für die Synopsenforschung wichtig sein könnten. Zu diesem Teilgebiet der ntl. Textgeschichte, im besondern zum Nachleben der Tatianschen Harmonie, macht der vorliegende Band an verschiedenem Ort wichtige Angaben (so 32* und 473 ff.). Am meisten darf auf weitgehendstes Interesse rechnen der Überblick über die niederdeutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, der geradezu eine Einführung in die geschichtliche Stellung der Bibel im niederdeutschen Raum im Mittelalter gibt und auch frömmigkeitsgeschichtlich von Wert ist (vgl. die Angaben über den Zusammenhang dieses Schrifttums mit der niederdeutschen Mystik und der *devotia moderna* 474 f.). Zur grundsätzlichen Wichtigkeit der Arbeiten des Bibelarchivs vgl. ZkTh 64 (1940) 53 f. — Gleichzeitig ist der 10. Bericht des Archivs ausgegeben worden, mit einer bemerkenswerten Abhandlung von H. Busch, Einige selten dargestellte Motive (nämlich althamburgischer Bibelillustrationen). Pr.

KIRCHENGESCHICHTE

Karl Baus, Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians (Theophaneia 2). gr. 8° (X u. 250 S., 16 Tafeln) Bonn 1940, Hanstein. RM. 12.50. — Eine wertvolle Arbeit aus dem Schülerkreis Dölgers, an der er sicher noch seine Freude hatte. Denn sie ist ganz nach seinen soliden Grundsätzen, mit guter Kenntnis der antiken und mit sehr guter der patristischen Quellen verfertigt. Die antikchristlichen Anschauungen von Grabkranz und Hochzeitskranz, vor allem die reiche Symbolwelt des Siegeskranzes, erhalten hier eine fast erschöpfend vollständige Behandlung, und die Verbindungslinien zur antik-heidnischen Kultur werden genügend deutlich. — Nach der Lektüre eines so sauber gearbeiteten, klar umrissenen, alles Material aus Patristik und Archäologie behutsam-ordentlich ausbreitenden Werkes regt sich neben der Freude immerhin auch ein leiser Wunsch. Nun wissen wir also alles Wissenswerte über den „Kranz in Antike und Christentum", genau so wie wir von Dölgers immenser Gelehrsamkeit alles erfuhren über den „Ichthys", von Sühling über die „Taube", von Klauser über die „Cathedra" und so noch viel Wertvolles von anderen Dölgerschülern — nicht zu reden von der geplanten neuen Realenzyklopädie für Antike und Christentum! Aber hinter all diesem Materialen liegt noch eine wenig erforschte Welt tieferer Beziehungen, die sich dann zugleich als eine ganz andere, stärkere Überwindung der Antike durch das Christentum enthüllt als in der greifbar materialen Sphäre die bloße „Sachen"theologie, wie sie (wissenschaftlich unbedingt notwendig!) von Dölger inauguriert wurde. Über sie (und eben das ist der leise Wunsch) in die viel bedeutsamere Region der „Symbol"theologie hinauszukommen: das scheint uns mehr und mehr die lockende Aufgabe der christlichen Altertumswissenschaft zu werden. Hugo Rahner.

Athanasius' Werke. Hrsg. im Auftrage der Kirchenväterkommission der preuß. Akademie der Wissenschaften. Bd. II, 1: Apologia secunda (Schluß); Epistula encyclica: De morte Arii; Epist. ad Monachos; Historia Arianorum; De synodis Arim. et Seleuc. (Lieferung 7. u. 8). Von Hans-Georg Opitz. gr. 8° (je 40 S.). Berlin 1940, W. de Gruyter. RM. 13.—. Mit diesen Lieferungen liegt die von Opitz so betitelte *Apologia secunda* ganz vor; vgl. ZkTh 63 (1939) 257 f. Es folgen die wichtigen kleineren Beiträge des Athanasius zur polemischen Geschichte des Arianismus. Opitz datiert die Enzyklika an alle Bischöfe der Gesamtkirche nicht wie bisher üblich in den April 340, sondern schon Mitte 339 — mit guten Gründen. Zu dem berühmten Bericht über den Tod des Arius (vom Jahre 358 zu datieren) merkt Opitz an, Athanasius habe sich getäuscht, wenn er den Tod des Arius unter Alexander von Byzanz geschehen lasse. Die Gründe für einen so groben Irrtum des Athanasius leuchten aber nicht recht ein. — Auch mit der Datierung der Epistel über die Synoden von Rimini und Seleukia korrigiert Opitz bisherige Auffassungen: nach ihm ist sie erst 362 geschrieben. — Hier und dort im Kommentar ist wieder eine starke Animosität gegen Athanasius zu rügen, die offenbar historisch „gerecht" sein soll, aber meist nur kleinlich oder schulmeisterlich wirkt. H. R.

Anselm Ginthör O.S.B., Die sieben pseudoathanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus des Blinden von Alexandrien (Studia Anselmiana 9). gr. 8°

(VIII u. 140 S.) Roma 1941, S. A. L. E. R. (Herder). Lire 40.—. Die dogmengeschichtlich wichtigen fünf *Dialogi de Trinitate* und zwei *Contra Macedonianos* (PG 28,1126—1337), die man früher Athanasius, dann Maximus Confessor, Theodoret, Apollinaris, Diodor zugeschrieben hat, werden hier mit zum Teil sehr beachtenswerten Gründen zur Gänze als Werk des blinden Didymus erwiesen — oder doch dazu der bisher beste Versuch gemacht. Der Verf. erfüllt damit, was schon E. Stolz (Theol. Quartalschr. 87 [1905] 395) als Vermutung ausgesprochen, selbst aber nie genauer dargetan hat. Zugleich möchte er damit die, wie es ihm schien, allzu komplizierte These von F. Loofs (Sitz.-Ber. d. preuß. Ak. 1914, S. 526 ff.) korrigieren und zeigen, daß alle sieben Dialoge aus der Feder des Didymus, gleichsam als Vorarbeiten zu seinen großen Werken *De Trinitate* und *De Spiritu Sancto* stammen. Der Nachweis gründet auf einem Überblick über die handschriftliche Überlieferung der Dialoge, auf literarischen Parallelen und auf der Gleichheit der dogmatischen Lehre. — Zum Ganzen ist zu sagen: der Nachweis läßt trotz vieler guter Beobachtungen ebenso vielen Zweifeln berechtigten Raum, weil sich allzuviel von den beigebrachten Parallelen eben doch aus gemeinsamer Quelle oder aus nachträglicher Benützung des Didymus durch den unbekannten Verfasser der Dialoge erklären läßt. So z. B. S. 88 ff.: hier handelt es sich um ein sehr altes Schema des Schriftbeweises, in dem Jer 2,13 mit Jo 4,14 und Jo 7,38 zusammengestellt wird, — ich habe das in einer in den Biblica (Rom) demnächst erscheinenden Untersuchung gezeigt. Noch weniger überzeugt der Versuch (S. 120 ff.), die Lehrdifferenzen zwischen dem Dial. 1 c. Maced. und Didymus auszugleichen. So meinen wir, die vielumstrittene Verfasserfrage müsse trotz dieser tapfer vordringenden Untersuchung immer noch offen bleiben. H. R.

Walter Haacke, Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma (Analecta Gregoriana 20). gr. 8° (VI u. 152 S.) Rom 1939, Univ. Gregoriana. Lire 20.—. Die berühmte, auf dem Vatikanischen Konzil (vgl. D. 171.1833) so heiß umstrittene Glaubensformel des Papstes Hormisdas, durch die das akazianische Schisma beendet wurde, erfährt hier eine allseitige Behandlung, die um so dankeswerter ist, als die Formel von E. Caspar und E. Schwartz ungebührlich in den Hintergrund gerückt wurde. Das beste an der Arbeit scheint mir die aus den Quellen erarbeitete Zeichnung des historischen Hintergrunds der Formel zu sein (S. 49—91), denn in ihr wird die oft so versteckt hämische Darstellung Caspars ausgezeichnet korrigiert. Auch mit der gut begründeten Ausscheidung mehrerer Stücke aus der Papstkorrespondenz von Felix II. bis Hormisdas wird man zumeist einverstanden sein. S. 32 f. steuert H. ein paar treffende Bemerkungen zu dem von mir (Die gefälschten Papstbriefe aus dem Nachlaß von Jérôme Vignier, Freiburg 1935, S. 142 ff.) erbrachten Nachweis der Fälschung eines Gelasiusbriefes bei. Auch der von E. Schwartz in seiner 1934 herausgegebenen Veroneser Briefsammlung so schäbig verwendete Brief des Papstes Felix II. an Akazius dürfte jetzt als unecht ausscheiden (S. 28—30). — Ob sich die S. 48 gemachten Bemerkungen zum *Filioque* in der Hispana angesichts der Forschungen von W. M. Peitz, auf die wir bald genauer zurückkommen, nicht manche Korrektur gefallen lassen müssen? H. R.

Günther Wolfgang Morath, Die Maximianskathedra in Ravenna. Ein Meisterwerk christlich-antiker Reliefkunst (Freiburger theol. Studien 54). gr. 8° (XII u. 114 S., 16 Tafeln). Freiburg 1940, Herder. RM. 4.60. — Die erste aus-

führliche Monographie über das berühmteste Kunstwerk der christlich-spätantiken Elfenbeinplastik, ausgezeichnet auch durch gute Kenntnis dogmengeschichtlicher und patristischer Quellen. Zu der S. 62—69 trefflich skizzierten Herkunft der Josephsallegorie wäre auch auf Hippolyt von Rom hinzuweisen gewesen; vgl. ZkTh 59 (1935) 75—77; 60 (1936) 588 f. Die byzantinische Herkunft der Kathedra und die zeitliche Datierung ihrer Entstehung um 540 wird mit guten Gründen bewiesen. H. R.

Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore V, 16). gr. 8° (VIII u. 484 S.) Milano 1937, Vita e Pensiero. Lire 50.—. Der Rektor der Mailänder Universität, Fr. Ag. Gemelli, der als Herausgeber des Werkes zeichnet, berichtet im Vorwort, wie er bei der Einrichtung des Studiums für allgemeine Literatur vor allem jene Fächer zur Geltung bringen wollte, die geeignet wären, den jungen Studenten das Christentum in seinen verschiedenen Ausstrahlungen und in seiner allseitigen Lebensnähe eindringlich vor die Seele zu stellen. Daher habe er sich neben anderem auch zur Errichtung eines Lehrstuhles für altchristliche Literatur entschlossen, eines Faches, das im freimaurerischen Italien im Zeichen des Antiklerikalismus ganz in den Hintergrund gestellt und vernachlässigt worden war. Der erste Inhaber dieser Lehrkanzel wurde der Salesianer P. Ubaldi, bis dahin Professor in Catania. Seinem kurzen, aber hervorragenden Wirken, dem ein früher Tod ein vorzeitiges Ende setzte, ist der Sammelband aus dem Arbeitsgebiete Ubaldis gewidmet, für den 30 zumeist italienische Gelehrte Beiträge geliefert haben.

Ferdinand Maaß.

J. Raphael Riepenhoff O. S. B., Zur Frage des Ursprungs der Verbindlichkeit des Oblateninstitutes. Ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Bildungswesens (Münsterische Beiträge zur Geschichtsforschung III, 23/24). gr. 8° (XV u. 413 S.) Münster i. W. 1939, Coppenrath. RM. 7.50. — Schon in früher Zeit wurden unmündige Kinder von ihren Eltern dem Kloster in feierlicher Weise übergeben oder „dargebracht", in der stillen Hoffnung, daß diese Kinder in reiferem Alter den Entschluß und das Opfer der Eltern zum eigenen machten und in freier Selbstbestimmung ihr Leben Gott dem Herrn weihen würden. Im Laufe der Entwicklung verlor aber diese Darbringung der kleinen Kinder den ursprünglichen Charakter der Unverbindlichkeit, das Opfer der Eltern wurde als unwiderruflich angesehen. R. geht nun in einer breit angelegten Untersuchung daran, die bisherige Ansicht der Historiker zu erschüttern, nach der der Charakter der Verbindlichkeit des Oblateninstitutes dem hl. Benedikt und seiner Regel zugeschrieben wurde. Allein die vorgebrachten Gegenargumente der Kritiker sind so gewichtig, daß sich die alte Anschauung behaupten wird; vgl. Theol. Revue 39 (1940) 65 ff. M.

Max Buchner, Die Areopagitika des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund. Studien zur Gleichsetzung Dionysius' des Areopagiten mit dem hl. Dionysius von Paris sowie zur Fälschungstechnik am Vorabend der Entstehung der Pseudoisidorischen Dekretalen. gr. 8° (XV u. 212 S.) Paderborn 1939, Schöningh. RM. 8.—. Seit 30 Jahren hat sich Prof. Buchner mit den fränkischen Fälschungen aus der ersten Hälfte des 9. Jh. beschäftigt; er glaubt nun — unbeirrt durch den gelegentlichen Widerspruch der Fachkritik — zu Ergebnissen gekommen zu sein, die nicht bloß das Dunkel der damaligen literarischen Fälscherwerkstätten einigermaßen aufhellen, sondern auch dem dü-

steren staatspolitischen Hintergrund der Zeitgeschichte mehr Relief geben. Es ist Hilduin, seit Anfang der Zwanzigerjahre des 9. Jh. Abt von St. Denis bei Paris, der durch raffinierte Fälschungen zu beweisen suchte, daß der in seinem Kloster verehrte Heilige identisch sei mit dem hl. Dionysius dem Areopagiten und daß dieser Heilige von Papst Clemens als päpstlicher Vikar für das ganze Frankenreich aufgestellt worden sei. Damit ergab sich dann von selbst, daß auch dem jeweiligen Nachfolger des hl. Dionysius die gleiche Würde, aber auch die gleiche Machtvollkommenheit zukam. Was konnte aber Hilduin dafür, daß er, obwohl dieser Stellung durchaus unwürdig, der jetzige Vorstand der Abtei von St. Denis war! B. macht auch durchaus wahrscheinlich, zu welchem Zeitpunkt der rücksichtslose Politiker und wendige Höfling die Idee zu diesen Fälschungen faßte. Es war um 830, als er sich nach dem Zusammenbruch seiner bisherigen Machtstellung als Erzkaplan des Königs um eine neue Rechtsbasis zur Wiedererlangung der politischen Macht umsehen mußte. M.

Emmanuel von Severus O. S. B., Lupus von Ferrières. Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 21). gr. 8° (VIII u. 194 S., 3 Tafeln) Münster 1940, Aschendorff. RM. 9.—, geb. RM. 10.50. — Abt Lupus ist ein typischer Vertreter der Karolingischen Renaissance, wie sie im 9. Jh. weiterlebte. Wegen seiner gelehrten wissenschaftlichen Tätigkeit ist er in die Geschichte eingegangen, ein „christlicher Humanist", ähnlich einem Hieronymus, Cassiodor, Erasmus von Rotterdam. So sehen wir die Gestalt und das Werk des Abtes von Ferrières in der vorliegenden, mit großer wissenschaftlicher Genauigkeit gearbeiteten Untersuchung erstehen. Philologen und Erforschern deutscher Kulturgeschichte wird sie willkommen sein, zumal sie reichlich aus den Quellen schöpft und die einschlägige Literatur ausgiebig heranzieht. Den Theologen gehen Fragen an, wie die Stellung des Abtes Lupus im Prädestinationsstreit Gottschalks, sein Verhältnis zu den Ps.-Isidorischen Dekretalen, seine Heiligenleben, seine Auffassung über das Verhältnis von Kirche und Staat in seinem Mahnschreiben an Karl den Kahlen, einer Art „Fürstenspiegel", der sich von den „klerikalen" und laiengegnerischen Tendenzen seiner Zeitgenossen völlig frei hält. Franz Aichinger.

B. Gerlach, Wolfhers jüngere Lebensbeschreibung des hl. Bischofs Godehard nach dem Text der Mon. Germ. Hist. ins Deutsche übertragen. Mit einer Abhandlung über Wolfher, den Biographen des hl. Godehard. gr. 8° (48 u. 16 S.) Hildesheim 1939, Borgmeyer. — Der Abt Godehard, Bischof von Hildesheim (gest. 1038), fand seinen ersten Biographen im Niedersachsen Wolfher, der sich selber den *Saxigenae*, den Menschen mit hartem Herzen zuzählt, aber dafür auch in unverbrüchlicher Treue und kindlicher Ehrfurcht an seinem Bischof hing und es als seine Lebensaufgabe betrachtete, dessen heiliges Wirken der Nachwelt zu überliefern. Er hat zwei Lebensbeschreibungen Godehards verfaßt: Die *vita prima* ist eine der wichtigsten mittelalterlichen Geschichtsquellen über die Zeit Heinrichs II. und Konrads II., bleibt aber, wie der Herausgeber bemerkt, in der Entwicklungsgeschichte des Abtes und Bischofs stecken. Die *vita posterior* hingegen, die Wolfher erst in vorgerücktem Alter begann, sucht die ragende Gestalt des Heiligen noch einmal in ihren wesentlichen Zügen vor die Augen des Lesers zu stellen und dann vor allem zu seinem Herzen zu sprechen. So ist die *vita posterior sancti Godehardi episcopi*, die Lebensbeschreibung Godehards im

Mittelalter gewesen, sie hat das Andenken des Kirchenbauers, des frommen Beters und des abgetöteten, eifrigen Seelenhirten im Volke lebendig erhalten, und sie wurde auch der Heiligsprechung zu Grunde gelegt, die knapp 100 Jahre nach dem Tode des Bischofs erfolgte. Ferdinand Maaß.

Filippo Caraffa, Il monastero florense die S. Maria delle gloria presso Anagni. Con una introduzione sui monaci florensi e i loro monasteri. gr. 8° (XX u. 133 S.) Roma 1940, Istituto grafico Tiberino. — Gegenstand dieser schön geschriebenen wissenschaftlichen Monographie ist die Geschichte des Klosters S. Maria della gloria bei Anagni, das nach der Regel des berühmten Abtes Joachim von Fiore eingerichtet war. Diese Mönchskongregation, die Joachim den Zisterziensern nachgebildet hatte, stand unter dem besonderen Schutze des Kaisers Friedrich II., der ja den grauen Mönchen sehr zugetan war; sie wurde aber auch von den Päpsten jener Zeit sehr gefördert, die sich von ihrer Tätigkeit sogar eine Reform des kirchlichen Lebens erwarteten. Diese Hoffnungen wurden freilich bald enttäuscht. So hört schon in der zweiten Hälfte des 13. Jh. die nachdrückliche Förderung durch die Päpste auf, der wirtschaftliche Verfall setzt rasch ein, die Zahl der Mönche geht zusehends zurück und ihre Tätigkeit nach außen erlahmt. M.

Johannes Hollnsteiner, Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft. Vom Anfang des 13. Jahrhunderts bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (Kirchengeschichte, hrsg. von J. P. Kirsch, II, 2). gr. 8° (XII u. 552 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 14.80, geb. RM. 18.—. *Habent sua fata libelli!* Wie es scheint, hat auch dieser Band von Herders Kirchengeschichte, die seit zehn Jahren am Erscheinen ist, seinen vollgemessenen Anteil am Mißgeschick des ganzen Werkes, da erst der dritte Historiker den übernommenen Auftrag glücklich zu Ende führen konnte. Die von H. dargestellte Zeitspanne umfaßt die schicksalshaften zwei Jahrhunderte des Spätmittelalters, in denen der vom Nominalismus verschiedener Schattierungen entfesselte Individualismus den festgefügten *ordo socialis* des Mittelalters sprengte und das große Auseinanderfallen der abendländischen Kirchen- und Kulturgemeinschaft vorbereitete. Diesen Prozeß in großen Linien nachzuzeichnen, dann aber vor allem „die letzten Gründe und Hintergründe des Geisteskampfes sowie die Eigenarten der Kampffronten nachzuweisen" (Vorwort), hat sich H. zur Aufgabe gestellt. Er hat sie im großen und ganzen gelöst, so weit sie im Rahmen eines Handbuches lösbar ist, wenn auch die Behandlung mancher Partien etwas farblos und schematisch ausgefallen ist. Vielleicht wäre es trotz der vom Verf. erwähnten Schwierigkeiten auch noch möglich gewesen, das Literaturverzeichnis etwas organischer in das Corpus der Darstellung einzubauen, etwa in der Art, wie es in H. Günters Deutschem Mittelalter oder noch besser in Bühlers Deutscher Geschichte geschehen ist. M.

Frank Milthaler, Die Großgebietiger des Deutschen Ritterordens bis 1440. Ihre Stellung und Befugnisse (Schriften der Albertus-Universität, hrsg. vom ostpreußischen Hochschulkreis, Geisteswissenschaftliche Reihe 26). gr. 8° (VI u. 114 S.) Königsberg 1940, Ost-Europa-Verlag. RM. 4.80. — M. kann sich am Ende seiner wichtigen Untersuchung über die obersten Amtsträger des Deutschen Ritterordens rühmen, ein ganz neues Bild der Gesamtverfassung des Deutschordensstaates gezeichnet zu haben. Wohl sind die obersten Ordensämter ursprünglich als Hausämter eingerichtet worden, aber schon bald nachher — nach

der Gründung des Deutschen Ordensstaates — waren die „Großgebietiger" keine Ressortbeamten mehr, sondern die nächsten Berater des Hochmeisters, der sie als seine Stellvertreter für einzelne Ortsbezirke einsetzte oder auch zur Lösung besonderer Aufgaben heranzog. Dafür war aber wieder nicht der Gesichtspunkt des Amtes maßgebend, sondern jener der persönlichen Eignung. So ist wohl nicht zuletzt in dieser Eigenart der Ordensverfassung die wichtigste Quelle zu suchen für die außerordentliche Machtkonzentration innerhalb eines Staates inmitten des gesamtstaatlichen Machtverfalles im deutschen Spätmittelalter. M.

William E. Lunt, Financial Relations of the Papacy with England to 1327 (Studies in Anglo-Papal Relations during the Middle Ages 1). gr. 8° (XV u. 759 S.) Cambridge (Mass.) (1939), The Mediaeval Academy of America. Geb. Doll. 6.—. Man weiß durch die Forschungen von Göller, K. H. Schäfer und Gottlob für den deutschen Bereich, von Ch. Samaran und G. Mollat für den französischen, wie ausschlaggebend die Kenntnis des päpstlichen Finanzsystems für die Kenntnis der spätmittelalterlichen Kirchengeschichte ist. W. E. Lunt, dessen allgemeines Werk über diesen Gegenstand wir früher besprachen (ZkTh 60 [1936] 284 f.), legt hier den ersten Band einer monumentalen Darstellung des Problems für die englische Kirchengeschichte vor. In der englischen Kirche hat sich, wie bekannt, für das ganze Abendland beispielhaft die Entstehung und dann der Abwehrkampf gegen das organisierte päpstliche Finanzwesen am frühesten entwickelt. So erhalten wir hier auf Grund von vatikanischen und englischen Archivstudien eingehendster Art eine Geschichte des englischen Peterspfennigs, einen Überblick über die englische Entwicklung des Zinses exempter Klöster, des königlichen Lehenszinses, der Subsidien und Kreuzzugszehnten, der gesamten Benefizientaxen, endlich auch eine Geschichte der Praxis des Kollektorenwesens samt wertvollen Listen der quellenmäßig zu belegenden Kollektoren, Taxen und Beziehungen zu italienischen Banken. So wird die Entwicklung deutlich, die in der englischen Kirche zu jenen feindseligen Gefühlen gegen alle päpstlichen Finanzbeziehungen führt, welche unter Edward II. 1353 im Verbot der Pfründennahme durch den Papst gipfelten. Hugo Rahner.

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart-Berlin, Kohlhammer. — I) Untersuchungen. I. Bd.: Neue Handschriftenfunde zur Überlieferung der deutschen Werke Meister Eckharts und seiner Schule. Ein Reisebericht von Joseph Quint. gr. 8° (XV u. 292 S.) 1940. — II) Die lateinischen Werke. 4°. I. Bd. (2. Lieferung): Expositio libri Genesis et libri Exodi sec. recensionem Cod. Ampl. (E). Einleitungen. Tabulae. Prologus generalis in Opus tripartitum. Von K. Weiß (S. 81—160); III. Bd.: Expositio S. Evangelii sec. Johannem (2. u. 3. Lieferung). Von K. Christ u. J. Koch (S. 81—240); IV. Bd.: Sermones (1. u. 2. Lieferung). Von E. Benz (S. 1—160). — III) Die deutschen Werke. 4°. I. Bd.: Meister Eckharts Predigten (3. Lieferung). Von J. Quint (S. 177—240). — Aus diesem Überblick über die von 1938—1940 erschienenen Lieferungen der Gesamtausgabe ersieht man, wie erfreulich das Werk seit unseren letzten Angaben (ZkTh 61 [1937] 441—444) gewachsen ist. Aus J. Quints Reisebericht, in dem er mit erstaunlicher Präzision Rechenschaft gibt über seine handschriftlichen Funde auf der systematischen Suche nach Eckharttexten hauptsächlich in süddeutschen Bibliotheken, erhellt die ungeheure Schwierigkeit, mit

der eine verläßliche Ausgabe des deutschen Eckhart zu ringen hat. Den köstlichsten Fund bedeuten zwei neue, bessere Hss zu Eckharts berühmtem „Büchlein von der göttlichen Tröstung", aus St. Gallen und Trier. — Wie sich die Ausgabe deutscher Predigten auf Grund solch ausgedehnter Quellenforschung ausnimmt, zeigt die zweite Lieferung deutscher Predigten. Welcher Unterschied nun zu Pfeiffers Ausgabe mit ihren spärlichen 45 Hss, auf denen sie aufbaute! — Wesentlich leichter ist, was den Bestand an Hss betrifft, die Ausgabe der lateinischen Schriften; hier haben wir meist nur mit dem großen Dreigestirn der Erfurter, Trierer und Cusaner Hss zu rechnen. Und doch auch hier die Fülle der Probleme: K. Weiß setzt seine Ausgabe des *Opus tripartitum* fort, nach Prinzipien, die sich (gegen Bascour) mehr und mehr als zutreffend erweisen. — E. Benz beginnt die Ausgabe der lateinischen Predigten und Predigtskizzen zum Kirchenjahr mit reichen Verweisen auf die deutschen Predigten (schade, aber unvermeidlich, daß man hier noch nicht einfach auf die Quint'sche Ausgabe verweisen konnte). — Aufs Ganze gesehen: immer plastischer tritt hier die Gestalt des Theologen Eckhart aus der mühsam und mit erstaunlicher patristischer Belesenheit hergestellten Welt seiner Werke heraus. Das ist heute das Wertvollste. H. R.

Michael Seidlmayer, Die Anfänge des großen abendländischen Schismas (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft II, 5). gr. 8° (XIII u. 374 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 17.25, geb. RM. 19.25. — Die Tragik des großen abendländischen Schismas wurzelt bekanntlich in zwei historischen Gegebenheiten: der rechtlichen Unklarheit bei der Papstwahl Urban VI. am 8. April 1378, und in dem unglückseligen Charakter des Neugewählten. Das neue umfangreiche Werk, mit dem Seidlmayer seine früheren Forschungen über den Kardinal Peter de Luna (1933) fortsetzt, dokumentiert seine Berechtigung mit einer Fülle von neuem, bisher ungedruckten oder doch weit zerstreuten Quellenmaterial aus dem Kronarchiv in Barcelona, aus den schon durch Kardinal Ehrles Forschungen bekannt gewordenen, aber bisher (schon wegen der archivalischen und textkritischen Schwierigkeiten) nie voll ausgenützten *Libri de Schismate* im Vatikanischen Archiv, endlich aus der Pariser Nationalbibliothek. Das Dankenswerte daran ist vor allem, daß S. die kenntnisförderndsten Texte aus diesen so fernliegenden, fast unzugänglichen Quellen in großer Mühe zusammengesucht und hier (S. 231—364) wohlgesichtet veröffentlicht hat. Dazu unterrichtet er uns in einer eingehenden Studie über Geschichte und Herkunft der vatikanischen *Libri de Schismate*, die als eine von dem Kardinal Martin de Zalva im Dienst Clemens VII. zusammengestellte Sammlung von Beweismaterial nachgewiesen werden (S. 197—228). Auf dem in Barcelona erarbeiteten Material kann uns sodann S. eine ganz neubelegte Geschichte der Stellungnahme Kastiliens und Aragons zum Schisma geben und nachweisen, aus welchen Gründen Kastilien nach dreijähriger und Aragon nach neunjähriger „Indifferenz" sich eindeutig zur Obedienz des französischen Gegenpapstes bekannt hat (S. 25—117). Was aber jeden Historiker an dem schönen Werk vor allem fesseln muß, sind drei Dinge im geschichtlichen Bild:

Das erste ist dies — und ich gebe damit meine persönlichen Erlebnisse bei der Lektüre des Buches wieder —: gleich zu Anfang regte sich zunächst in Kraft dessen, was einst Pastor im ersten Band seiner Papstgeschichte geschrieben hatte, der Verdacht, es handle sich hier um eine Erneuerung der für Clemens VII. vielleicht allzu geneigten Ansichten, die von dem berühmten Werk des N. Va-

lois (La France et le Grand Schisme d'Occident, 4 Bde., Paris 1896/1902) vertreten wurden. Gewiß, auch S. stellt mit vollkommener Eindeutigkeit fest (S. 8), daß der Rechtsanspruch Urban VI. „unanfechtbar verankert" liege in dem nachträglich anerkennenden Schweigen und den geschäftig unterbreiteten Suppliken der französischen Kardinäle. Aber daraus, so glaube ich, mit immer wieder zu betonendem Hinweis auf den Brief des Kardinals von Genf an den Kaiser (vgl. Pastor I⁴, S. 792), müsse auf die zur Gültigkeit der Rechtslage der Papstwahl notwendige relativ einheitliche und eindeutige Wahlgesinnung der Kardinäle geschlossen werden, und alle später vorgebrachten Zweifel seien letztlich doch nur armselige Diktamina der klementistischen Partei. Nun belehrt uns das Quellenmaterial, das S. hier vorlegt, wie kompliziert in rechtlicher und psychologischer Hinsicht die Lage bereits im Konklave gewesen sein muß. *„De qualitate voluntatis non potest ita clare discerni, cum metus fuerat causa motiva"*, lautet ein Satz aus der Zeugenaussage eines unbekannten Kardinals, der hier (S. 292) aus den *Libri de Schismate* abgedruckt wird — und damit ist und bleibt wohl für alle Zeiten das Urteil der Geschichte umrissen, die sich von nun an also für den Nachweis der Rechtsmäßigkeit Urban VI. noch viel mehr als bisher auf den nachträglichen Konsens und nicht auf den Wahlwillen der Kardinäle berufen kann. — Das zweite (abgesehen von einer ausgezeichneten Verschärfung der Linien im Charakterbild Urban VI., die hier S. 10—24 aus den neuen Quellen gegeben wird) ist dies: S. verfolgt (S. 172—193) die Vorgeschichte der konziliaren Theorie, für die man sich bisher in einer zu rasch denkenden Vereinfachung auf Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein, und von diesen aus auf die Occamschen Ideen von Volkssouveränität und deren Übertragung ins Kirchliche berufen hatte. Die Vorgeschichte der konziliaren Idee wurzelt viel tiefer, sie ist zu verfolgen bis an den Anfang der abendländischen Konzilien überhaupt. S. zeigt den Anteil der aristotelischen und scholastischen Spekulationen auf, rückt Namen wie den jüngeren Wilhelm Duranti (1311), den Dominikaner Johann von Paris (1303) ins gebührende Licht und macht es so einsichtiger, mit welchem Recht und aus welchen Quellen schöpfend die beiden Pariser Professoren zur aufbauend und nicht revolutionär gedachten „Notstandstheorie" griffen. Freilich gilt dies nur für die Konzilstheorie der ersten Jahre des Schismas. Der ungeklärte Ansatz mußte, gefördert von den schier unerträglichen Wirren des späteren Schismas, folgerichtig zu den Konstanzer und Baseler Häresien führen. — Das dritte Verdienst endlich liegt in dem bedeutsamen Beitrag, den diese mühevolle Forschung für die Erkenntnis der vorreformatorischen Mißstände im kirchlichen Geistesleben abwirft. Aus der hier (S. 118—171) untersuchten Geisteswelt der Streitschriften für und wider den rechtmäßigen Papst wird das Urteil aufs glänzendste bestätigt, das einst kein Geringerer als der spätere Kardinal Ehrle fällte, als er seine entrüstete Trauer über den Schwund an echt theologischem und christlichem Denken und das Überwuchern des formal kanonistischen, ja säkularisierten Denkens in dieser heillosen Zeit aussprach (vgl. S. 118f.). Daraus wird die unmittelbare Schuld des großen Schismas am Abbau des katholischen Glaubenslebens einsichtig, aus dem der tragische und für immer rätselvolle Abfall ganzer Völker von der Kirche irgendwie verständlicher wird. H. R.

Johannes Vincke, Briefe zum Pisaner Konzil (Beiträge zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, hrsg. von Johannes Vincke, Bd. 1). gr. 8° (251 S.) Bonn 1940, Hanstein. RM. 12.60. — Diese Quellenveröffentlichung setzt in dankenswerter Weise fort, was uns an neuem Material die eben besprochene Forschung von Seidlmayer brachte, indem sie zum Höhepunkt der Verwirrung im abendländischen Schisma, zum Konzil von Pisa des Jahres 1409, interessante Briefe und andere Dokumente vorlegt. Die in mühevoller Sammelarbeit schon vor Jahrzehnten durch G. Erler, dann durch L. Schmitz-Kallenberg und zuletzt durch H. Finke beigeschafften Dokumente, die von den in Pisa zusammenkommenden Kardinälen beider Obedienzen in reicher Fülle in die Welt hinausgingen oder doch damit in Verbindung stehen, erscheinen jetzt als Ganzes in der Öffentlich-

keit. Es handelt sich um eine letztlich von Vincke redigierte Auswahl von 125 Briefstücken, denen in einem Anhang 15 weitere beigefügt werden, die in chronologisch und zugleich auch sachlich fortlaufender Anordnung den dramatisch sich zuspitzenden Verlauf der Vorgänge, vom Abfall der Kardinäle bis zur Wahl Alexander V., widerspiegeln. Manche dieser Texte sind schon bei Martène-Durand abgedruckt oder der Konzilsgeschichte des Dietrich von Niem einverleibt worden; aber die meisten, aus dem Kronarchiv von Barcelona, aus dem Vatikanischen und aus einer Reihe von deutschen Archiven, waren bisher ungedruckt. Sie geben allesamt einen ausgezeichneten Einblick in die Stimmung und die kirchenpolitische Taktik der Pisaner Kardinäle, und sind somit selbst dort, wo sie an geschichtlichen Tatsachen nicht ertragreich sind, ungemein erkenntnisfördernd. Vincke gibt dazu eine, wenn auch fast zu kurze Einleitung (S. 7—16), aber die jedem Dokument vorangestellten regestartigen Auszüge und einführenden Bemerkungen ersetzen vieles und erleichtern die Benützung dieser für die Geschichte des Schismas notwendigen Sammlung. H. R.

Vicente Beltran de Heredia O. P., Historia de la reforma de la provincia de España (1450—1550) (Institutum histor. FF. Praedicat. Romae ad S. Sabinae. Dissertationes histor. XI). gr. 8° (278 S.) Roma 1939, Istituto storico domenicano. Lire 45.—. Der Verf. dieses Teilabschnittes der dominikanischen Ordensgeschichte Spaniens gibt zwar zu, daß die bisher ans Tageslicht gebrachten Dokumente nicht ausreichen, die Geschichte der spanischen Ordensreform in allen Einzelheiten klarzustellen. Daher begnügt sich B., ihre Hauptetappen aufzuzeigen und die Rolle der Hauptpersonen in der Zeit von 1450—1550 zu umreißen. Die Studie ist sorgfältig gearbeitet und bringt neben der einschlägigen Literatur auch 14 unbekannte Dokumente aus spanischen und römischen Archiven.

Ferdinand Maaß.

Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland. 1. Bd.: Voraussetzungen. Aufbruch. Erste Entscheidung. — 2. Bd.: Ausbau der Fronten. Unionsversuche. Ergebnis. gr. 8° (436 u. 332 S.) Freiburg 1939/40, Herder. Geb. RM. 25.—. Die Reformationsgeschichte von L. hat nach längerem Hin und Her der Rezensenten nunmehr den ihr zustehenden Platz gefunden. Der Autor hat sein Werk von der „ökumenischen Sicht her" geschrieben und G. Ritter, der beste Kritiker auf der Gegenseite, mahnt, daß ein solcher Anruf über den trennenden Graben auch auf der anderen Seite gehört zu werden verdient (Archiv f. Reformationsgeschichte 37, 64). Hat sich doch L. die Sache wirklich nicht leicht gemacht, da er nicht bloß all die Schäden auf katholischer Seite im einzelnen rückhaltlos zugibt, sondern vor allem die hoch- und spätmittelalterliche Kirchen- und Geistesentwicklung in grundsätzlicher Sicht betrachtet und in organischen Zusammenhang bringt mit dem großen Kulturbruch am Beginn des 16. Jh. Das ist wohl jener Abschnitt der geistigen Front, der durch das unzweifelhafte Verdienst des Verf.s vom Stellungskrieg zum Bewegungskrieg übergegangen ist. Anderseits wurde aber auch „auf die Grenzen dieses ökumenischen Werbens mit Nachdruck vom Feind und auf die ebenfalls bestehenden Schwächen unmißverständlich vom Freund hingewiesen. Bei der neuen Lehre handelte es sich eben letztlich nicht um eine neue theologische Erkenntnis oder um eine ebensolche noch billigere Formel, sondern um die radikal veränderte Grundeinstellung des ganzen Menschen, die den Vater der Reformation schon in Worms überzeugte, daß nunmehr eine

Verständigung mit den Altgläubigen für alle Zeiten zur Unmöglichkeit geworden sei (vgl. H. Boehmer, Der junge Luther S. 380). Wenn schließlich L. trotz gelegentlicher Hinweise weniger nachdrücklich aufmerksam macht auf die verschiedenen Methoden in der Verbreitung der neuen Lehre, die doch mitunter recht weit vom reinen Evangelium ablagen, so ist das wohl auch mit der ganzen Anlage des Werkes gegeben, das das Trennende nach Möglichkeit zu übersehen sucht. Aber um der Wahrheit willen muß doch auch daran erinnert werden, um nicht auf der anderen Seite ungerecht zu werden. *Opus justitiae pax.* Vgl. die ausgezeichnete Besprechung von E. Böminghaus in der Scholastik 15 (1940) 589—592. M.

Else Hocks, Der letzte deutsche Papst. Adrian VI. 1522—1523. gr. 8° (178 S.) Freiburg 1939, Herder. Geb. RM. 4.50. — Adrian van Utrecht, der Lehrer Karls V., später dessen Statthalter in Spanien und schließlich in einer der entscheidungsreichsten Stunden Deutschlands, ja des Abendlandes als Adrian VI. auf den päpstlichen Stuhl erhoben, kommt aus dem Kreis der Devotio moderna, deren Kraft hier an einem bedeutungsvollen Beispiel ersichtlich wird. Der Geist, der ihn in all seinen Stellungen beseelte, die ungeheure Energie, mit der er trotz größter Hemmnisse seine letzten Kräfte den gewaltigen Aufgaben seines leider allzu kurzen Pontifikates widmete, ist neben dem Erbe der Heimat und seinem persönlichen Einsatz die Frucht jener religiösen Bewegung. Den Lebensweg, das Wirken, die Persönlichkeit und die Tragik dieses Mannes mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit und warmer innerer Anteilnahme und in schöner Sprache gezeichnet zu haben, ist das Verdienst der Verfasserin. Es kennzeichnet wohl auch Adrians Charakter, daß er den reformeifrigen Erzbischof Antonin von Florenz in die Zahl der Heiligen aufnahm (Fest am 10. Mai). Das Übersehen dieses zwar nicht so wichtigen Faktums fällt dem Brevierbeter auf. Engelbert Maaß.

Gerta Krabbel, Caritas Pirkheimer. Ein Lebensbild. 8° (VIII u. 240 S.) Münster 1940, Aschendorff. RM. 4.80. — Ein ungemein anschauliches Bild aus dem Welt- und Klosterleben in der freien Reichsstadt Nürnberg um die Zeit der Glaubensspaltung. Die Darstellung fußt auf zahlreichen Briefen, Tagebüchern und andern z. T. noch ungedruckten Aktenstücken, die ausgiebig zu Worte kommen. Im Mittelpunkt des Bildes steht die Äbtissin des Klaraklosters: Caritas Pirckheimer. Diese Frau, aufgeschlossenen Geistes, humanistisch gebildet, mit führenden Humanisten in brieflichem Verkehr stehend, ausgezeichnet durch Verstandesschärfe und Charakterstärke, die sie in ihrem mit ungebrochenem Mut und den edelsten Waffen geführten Kampf für ihre und ihrer Mitschwestern Gewissensfreiheit und Glaubenstreue an den Tag legt, zwingt zur Bewunderung. Die Verf. beschränkt sich auf kurze Überleitungen und die zum Verständnis notwendigen Erklärungen, aber die aus den Quellen wiedergegebenen Stücke reden in ihrer bald humorvollen, bald tief ernsten, bald leidenschaftlich erregten Art so unmittelbar zur Seele, daß auch das beste Erzählertalent es mit eigenen Worten oft nicht besser sagen könnte. E. M.

Joseph Schröteler S. J., Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des 16. Jahrhunderts. Dargestellt auf Grund ungedruckter und gedruckter Quellen. Gr. 8° (XXI und 544 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 16.—, geb. RM. 18.—. „Die Sache ist mit unserem Vater beraten worden und es scheint ihm wie uns allen ein Werk großer Liebe zu werden." Mit diesen Worten erteilte der Sekre-

tär des Jesuitenordens am 16. Juli 1555 dem hl. Petrus Canisius in Wien die zustimmende Antwort des hl. Ignatius von Loyola auf die wiederholte dringende Bitte, zur Rettung der studierenden Jugend ein Konvikt unter Leitung der Jesuiten errichten zu dürfen. Diese grundsätzliche Stellungnahme des Ordensstifters hat dann die Gesellschaft Jesu trotz aller äußeren und inneren Schwierigkeiten für alle Folgezeit festgehalten. S. gibt uns nun in seinem auf breitester Quellen- und Literaturkenntnis aufgebauten Werke eine eindringende Geschichte der Entstehung und Entwicklung der Internatserziehung bis zur Zeit des vierten Ordensgenerals um die Wende des Jahrhunderts und dann eine systematische Darstellung des Erziehungswerkes selbst. Wir erfahren schätzenswerte Einzelheiten über die Zöglinge, ihre Zahl und Herkunft, ihr Alter und die Aufnahmebedingungen, dann über all die vielfältigen Erzieher und ihren gemeinsamen Erziehungsgrundsatz, den schon ganz im Anfang ein Ordensvisitator für das Wiener Konvikt so formuliert hatte: „Sie sollen das Ziel des Kollegs verstehen, das darin besteht, den Ländern der Kaiserl. Majestät zu nützen." Die Mittel zur Erreichung dieses Zieles bestanden in der Weckung und Übung echter Religiosität, die sich auch im späteren Leben halten und bewähren sollte, in der Sorge für eine gediegene wissenschaftliche Ausbildung, in solider Charakterbildung und Pflege feiner Sitte. Auf diese Dauerziele waren als nächste hingeordnet: Ordnung und Zucht eines strammen Kollegbetriebes, Strafe und Lohn, Erholung und Spiel. Zum Schluß streift der Verf. noch kurz die Erfolge und die Schwierigkeiten. Freimütig gesteht er manche Versager zu, die bei der ganzen Lage der Dinge unausbleiblich waren. Er kann aber auch das Urteil eines nichtkatholischen Geschichtschreibers anführen, der von den Erziehungserfolgen des von Jesuiten geleiteten englischen Kollegs (in Rom) also urteilt: „So wurden in Rom jene rätselhaften Männer herangezogen, die das Folterwerkzeug küßten, den Henker segneten und die Leiter umarmten, die zum Galgen hinaufführte. Nicht oft hat Erziehung größere Triumphe über die menschliche Natur gefeiert" (A. O. Meyer, England und die kathol. Kirche unter Elisabeth und Stuart, S. 92). — Das Buch von S. ist daher nicht bloß eine wertvolle Festgabe zur Vierjahrhundertfeier des Jesuitenordens, sondern ein wichtiger Beitrag zur Erkenntnis und Würdigung jener Kräfte, die im schicksalshaften Jahrhundert der Reformation die wankende Kirche stützten und sie mit der Zeit auch instand setzten, einen großen Teil des verlorenen Bodens wiederzugewinnen. Ferdinand **Maaß**.

Josef Schmidlin, Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreißigjährigen Krieges nach den bischöflichen Romberichten. gr. 8° (94 S.) Freiburg 1940, Herder. RM. 3.80. — Das gehaltvolle Büchlein bringt in Fortsetzung des früher erschienenen Werkes: Kirchliche Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Hl. Stuhl, diesmal die sog. Statusrelationen der einzelnen Vorsteher der deutschen Diözesen während des großen Krieges. Die für die Kirchen- und Kulturgeschichte Deutschlands wichtigen Berichte werden aber nicht im lateinischen Urtext oder in deutscher Übersetzung wiedergegeben, sondern sinngemäß umschrieben oder mit Anmerkungen versehen, um so ein tieferes Verständnis für jene schicksalsschwere Zeit zu ermöglichen. M.

Josef Schöttl, Kirchliche Reformen des Salzburger Erzbischofs Hieronymus von Colloredo im Zeitalter der Aufklärung (Südostbayrische Heimat-

studien 16). gr. 8° (190 S.) Hirschenhausen (Oberbayern) 1939, Weber. — S.s Absicht ist es nicht, das Reformprogramm und die Reformtätigkeit des aufklärerischen Salzburger Erzbischofs im großen geistesgeschichtlichen Zusammenhang darzustellen, sondern die Reformmaßnahmen im einzelnen zu untersuchen, wie die Verminderung der Feiertage, Reform des Kirchengesanges, Gestaltung des Gottesdienstes, Verbesserung des katechetischen Unterrichtes und der Priesterbildung im allgemeinen. Das Ergebnis der Untersuchung, die von der Salzburger philos. Fakultät als Dissertation angenommen wurde, besteht im Nachweise, daß der Erzbischof sein Land und seine Diözese in die neue Zeit mit ihren unabweisbaren geistigen, sozialen und kirchlichen Forderungen hinüberführen wollte, daß daher viele dieser Reformen im einzelnen begründet waren, wenn auch der Geist, aus dem die Neuerungen zutiefst erflossen, insbesondere die Verkennung aszetischer Ideale, grundsätzlich abgelehnt werden muß. M.

Sepp Schüller, Christliche Kunst aus fernen Ländern (Afrika, Südamerika, Indien, Java, Indochina, China und Japan). 8° (72 S. Mit 32 farbigen und 16 einfarbigen Bildern). Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. RM. 2.—. — **Derselbe, Neue christliche Malerei in China.** 8° (96 S. Mit 16 farbigen bigen und 28 einfarbigen Bildern). Düsseldorf 1940, Mosella-Verlag. RM. 2.85. — Der Verf. hat sich schon durch eine bei Herder (Freiburg 1939) erschienene kurze Darstellung über „Neue christliche Malerei in Japan" einen Namen als ausgezeichneter Kenner christlicher ostasiatischer Kulturarbeit gemacht, ganz abgesehen von manchen früher herausgegebenen Aufsätzen über ähnliche Fragen. Die beiden hier anzuzeigenden Schriften sind nach Quellenmaterial und Deutung eine ausgezeichnete Vorarbeit zu seinem angekündigten großen Werk über die Geschichte der christlichen Kunst in Japan, das im Sommer dieses Jahres erscheinen soll. Man muß die zum Teil entzückenden Schöpfungen dieser neuen Kunstrichtung auf sich wirken lassen, um zu ahnen, wie sich im Fernen Osten künstlerisch und gewiß auch missionstheologisch eine Entwicklung anbahnt und zunächst in den feinen Bereichen der Kunst zu schwingen beginnt, die man sicher nicht mit Unrecht vergleichen könnte mit jenen Zeiten, da das junge Christentum sich die Kultur der Spätantike zum Ausdruck seiner himmelentstammenden Neuheit angeeignet hat. Hugo Rahner.

Alois Thomas, Pfarrarchiv und Pfarregistratur (Veröffentlichungen des Diözesanarchivs Trier 1). gr. 8° (62 S.) Saarbrücken 1940, Saarbrücker Druckerei. — Das Heft, das der Trierer Diözesanarchivar Dr. Thomas für den praktischen Gebrauch herausgibt, ist eine ausgezeichnete Einführung in das, was jeder Seelsorger vom Archiv- und Registraturwesen wissen sollte. Es wird in aller Kürze beschrieben, was ins Pfarrarchiv gehört (1. die Urkunden, 2. die Akten, 3. die handschriftlichen Bücher, 4. eventuell Pläne und Karten), wie es hineingehört (praktische Anleitung zum Ordnen und Aufbewahren der Urkunden und Akten), endlich wie das Pfarrarchiv verwaltet und benützt wird. Ferdinand Maaß.

Für die Schriftleitung verantwortlich: Josef A. Jungmann, Wien I/9, Seitzergasse 3. Druck und Verlag: Felizian Rauch Innsbruck, Innrain Nr. 6-8. — Erscheinungsweise: Vierteljährlich. — Im Falle höherer Gewalt, Betriebsstörung, Verbot, besteht keine Verpflichtung auf Nachlieferung oder Rückzahlung des Bezugspreises. — Printed in Germany.

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 246 WIEN 10. APRIL 1941

Bei der Redaktion sind seit 15. Jänner 1941 eingelaufen:

Antweiler A., Weg zum Glauben. Zur religiösen Unterweisung für Eltern, Erzieher und Seelsorger. 8° (168 S.) Köln 1940, J. P. Bachem. geb. RM. 3.20

Augustinus, Werke in deutscher Sprache. 1. Abt.: Die frühen Werke, übertr. von *J. C. Perl.* 1: Die Ordnung. 8° (XXIV u. 111 S). geb. RM. 3.60; 2: Musik, 2. Aufl. 8° (XVI u. 309 S.) geb. RM. 8.80. Paderborn 1940, Schöningh

Beron R., O. S. B., Kinder- und Hausbibel mit vielen Bildern, Psalmen, Gebeten und Liedern und einem frohen Gang durchs Kirchenjahr. Quer-8° (284 S.) Freiburg 1941, Herder. geb. RM. 6.60

Bihlmeyer K., Kirchengeschichte. II: Das Mittelalter. 10. u. 11. Aufl. gr. 8° (XX u. 518 S.) Paderborn 1940, Schöningh. RM. 9.—

Braunmühl, A. von, Der meine Jugend erfreut. Tagebuchblätter eines Inntalers. kl. 8° (127 S.) Würzburg 1941, Echter-Verlag

Brink M., Der deutsche Ritterorden. gr. 8° (136 S., 12 Abb.) Recklinghausen 1940, Bitter. geb. RM. 4.80

Chastonay, P. de, S. J., Das Leben des Walliser Paters Peter Roh (1811—1872). 8° (112 S.) Olten 1941, Walter. Fr. 2.80

Decker B., Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin (Breslauer Studien zur historischen Theologie, N. F. VII). gr. 8° (XV u. 224 S.) Breslau 1940, Müller u. Seiffert

Drinck J., Christus und die christliche Persönlichkeit. kl. 8° (270 S.) Paderborn 1940, Schöningh. geb. RM. 3.90

Eichmann Eduard, Festschrift zum 70. Geburtstag hrsg. von *M. Grabmann u. K. Hofmann.* gr. 8° (687 S.) Paderborn 1940, Schöningh. geb. RM. 32.—

Eilers E., O. F. M., Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura (Bücher augustinischer und franziskanischer Geistigkeit II, 5). 8° (110 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 3.40

Fischer H., S. V. D., Augustin Henninghaus. 53 Jahre Missionar und Missionsbischof. 8° (409 S.) Steyl 1940, Missionsdruckerei. RM. 4.50

Fischer, P. M., O. S. C., Der heilige Kamillus von Lellis. Ein Mitgestalter christlicher Krankenpflege. 8° (232 S.) Freiburg 1940, Caritasverlag

Frank F., Ehre sei Gott in der Höhe. Betrachtungen über die unendliche Macht, Güte und Großherzigkeit Gottes. 12° (280 S.) Paderborn 1940, Schöningh. geb. RM. 3.90

Geerling K., Die Stunde Gottes. Wegweisung in das sonntägliche Beten der Kirche. 8° (352 S.) Paderborn 1940, Bonifaciusdruckerei. geb. RM. 5.10

Graber R., Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung. Ein Beitrag zum metaphysischen Wesen des Christentums. kl. 8° (124 S.) Regensburg 1941, Pustet. RM. 2.—

*) Bei Büchern, die bereits in vorliegendem Heft besprochen sind, wird der Raumersparnis wegen nur Autorname und Anfang des Titels mit dem Vermerk „s(iehe) o(ben)" angeführt.

Stimmen der Zeit

Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart.
Preis pro Heft RM. 1.40.
Herder & Co., Freiburg im Breisgau.

Inhalt des Märzheftes 1941: Das Menschenbild der Existenzphilosophie und der christliche Glaube (B. J. Rechtmann). — Das Erlebnis der „großen Befreiung" im Zen-Buddhismus (H. Dumoulin). — Geburtenrückgang im klassischen Altertum (E. A. Greve). — Der volksdeutsche Einschlag im Katholizismus Spaniens (Th. Grentrup). — Vom „Geheimnis" der Jesuiten (E. Cosmingham). — Kirche und Staat in Portugal (B. Thelemann). — Besprechungen.

Inhalt des Aprilheftes 1941: Zum Gespräch zwischen den Konfessionen (H. Fahsle). — Die Grundtöne im historischen Bild Kaiser Julians (361—363) (J. Wolf). — Evangelium in heutiger Sicht (K. Zerwick). — Das astronomische Ereignis von Bethlehem und der Stern der Weisen (G. Hartmann). — Schule in Italien und Spanien (H. Bacher). — Besprechungen.

Wir bitten, die diesem Prospekte des Verlages Herder & Co., Freiburg im Breisgau, zu entnehmen, die Hefte gütig beilegen zu wollen.

PHILOSOPHIE UND GRENZWISSENSCHAFTEN

BAND I.

Heft 1. *Gatterer Dr. Aloys, SJ.:* Das Problem des natürlichen Daseinsgrundes. 75 Seiten. Kartoniert ..... RM. 2.—

Heft 2. *Kastenger Dr. Franz, SJ.:* Inquisitio psychologica in theoriam humanam. 64 Seiten. Kartoniert ..... RM. 2.—

Heft 3. *Franzelin Dr. Bernhard, SJ.:* Die neueste Lehre Gayons über das Kausalitätsprinzip. 56 Seiten. Kartoniert ..... RM. 2.—

Heft 4. *Kastenger Dr. Max, SJ.:* Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. Studien zur Geschichte der Moralphilosophie. 1925. 116 Seiten. Kartoniert ..... RM. 3.40

Heft 5. *Jansen Dr. Andreas, SJ.:* Ästhetische und ethische Wertbetrachtung der nachchristlichen Kettenphilosophie. 1925. 92 Seiten. Kartoniert ..... RM. 3.—

Heft 6. *Kastenger Dr. Franz, SJ.:* Menschlichen Freiheitsverwirklichung. 1926. 160 Seiten. Kartoniert ..... RM. 3.40

BAND II.

Heft 1/2. *Gatterer Dr. Aloys, SJ.:* Der naturwissenschaftliche Ursachbegriff und seine Verwendung zur Philosophie. 1927. 175 Seiten. Kartoniert ..... RM. 5.—

Heft 3. *Kastenger Dr. Max, SJ.:* Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften. 1927. 47 Seiten. Kartoniert ..... RM. 2.—

Heft 4/5. *Hentrich Dr. Wilhelm, SJ.:* Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benutzung ungedruckter Quellen. 1928. 177 Seiten. Kartoniert ..... RM. 6.—

Heft 6. *Schneider Dr. Joh. B., SJ.:* Der unbedingte Wert des Sittlichen. Eine moral-philosophische Studie. 1929. 110 Seiten. Kartoniert .. RM. 4.—

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

Grimm L., Der katholische Christ in seiner Welt. Ein Buch vom katholischen Glauben und Leben für Erwachsene. II: Der Christ und sein Leben. 8° (410 S.) Freiburg 1941, Herder. geb. RM. 5.80

Hahn J., Das Forum internum und seine Stellung im geltenden Recht. 8° (VIII u. 109 S.) Würzburg 1941, Ritaverlag

Hilpisch St., O. S. B., Heilige Jungfrauen (Heiliges Reich. Die deutschen Heiligen in Geschichte, Legende, Liturgie und Kunst 8). kl. 8° (103 S.) Paderborn 1940, Schöningh. RM. 1.80

Hoffmann H., Bernard Overberg. Sein Leben und sein Wirken in Zeit und Überzeit (Gestalten des christlichen Abendlandes 5). 8° (308 S.) München 1940, Kösel-Pustet. geb. RM. 6.80

Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übertr. von *A. Feder*. Ausgabe A: Text. 7./8. verb. Aufl., hrsg. von *E. Raitz v. Frentz*. 12° (VIII u. 184 S.); Ausgabe B: Text mit d. Beigaben: Die Methode d. E. und E.-Bibliographie. 9., verb. Aufl., hrsg. von demselben. 12° (VIII, 184 u. 88* S.) Freiburg 1940, Herder. RM. —.90, bzw. RM. 3.40

Jone H., O. M. Cap., Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. III: Prozeß und Strafrecht. gr. 8° (613 S.) Paderborn 1940, Schöningh. geb. RM. 13.20

Kalt E., Werkbuch der Bibel. I. Bd.: Das Alte Testament. Mit 86 Abb. gr. 8° (XII u. 583 S.) Freiburg 1941, Herder. geb. RM. 11.80

Karrer O., Gebet, Vorsehung, Wunder. Ein Gespräch. 8° (160 S.) Luzern 1941, Räber. geb. Fr. 5.50

Kirche und Kanzel. Monatsschrift für Predigt, Bibellesung und das gesamte religiöse Vortragswesen. Hrsg. v. *O. Linden O. F. M.* Heft 1 u. 2. 8° (35 S.) Paderborn 1941, Schöningh. RM. 6.—

Kirchhoff K., Ehre sei Gott. Dreifaltigkeitshymnen der byzantinischen Kirche. kl. 8° (142 S.) Münster 1940, Regensberg. RM. 2.50

— — Über dich freut sich der Erdkreis. Marienhymnen der byzantinischen Kirche. kl. 8° (192 S.) Münster 1940, Regensberg. RM. 4.—

Klein J., Tertullian, Christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen (Abhandlungen aus Ethik und Moral 15). 8° (390 S.) Düsseldorf 1940, Mosellaverlag. geb. RM. 10.—

Klümpen F., Das Werk Gottes. 8° (302 S.) Paderborn 1940, Bonifaciusdruckerei. geb. RM. 5.40

Könn J., Die heilige Messe. Eine lebensnahe Erklärung für die opfernde Gemeinde. 8° (320 S.) Essen 1941, Wibbelt. RM. 4.50

Kuss O., Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater (Das Neue Testament 6, 1). 8° (288 S.) Regensburg 1941, Pustet. geb. RM. 7.20

Loosen J., S. J., Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor (Münsterische Beiträge zur Theologie 24). gr. 8° (XXII u. 132 S.) Münster 1941, Aschendorff. RM. 9.50

Lotz J. — de Vries J., S. J., Die Welt des Menschen. Eine Vorschule zur Glaubenslehre. 8° (472 S.) Regensburg 1941, Pustet. geb. RM. 6.80

Merkel R. F., Die Mystik im Kulturleben der Völker. 8° (288 S.) Hamburg 1941, Hoffmann u. Campe. geb. RM. 8.50

Micelli G., Le dispense matrimoniali. 12° (293 S.) Roma 1941, Il monitore eccl. Lire 9.—

Miller M., Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm a. D. im Spätmittelalter. gr. 8° (X u. 262 S.) Würzburg-Aumühle 1940, K. Triltsch. RM. 9.—

Monneret de Villard U., Le chiese della Mesopotamia (Orientalia christiana analecta 128). gr. 8° (115 S.) Roma 1940, Instit. Orient. Stud. Doll. 3.50

Müller O., Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner (Breslauer Studien zur hist. Theologie, N. F. VIII). gr. 8° (XV u. 174 S.) Breslau 1940, Müller u. Seiffert

Grimm L., Der katholische Christ in seiner Welt. Ein Buch vom katholischen Glauben und Leben für Erwachsene. II: Der Christ und sein Leben. 8° (410 S.) Freiburg 1941, Herder. geb. RM. 5.80

Hahn J., Das Forum internum und seine Stellung im geltenden Recht. 8° (VIII u. 109 S.) Würzburg 1941, Ritaverlag

Hilpisch St., O. S. B., Heilige Jungfrauen (Heiliges Reich. Die deutschen Heiligen in Geschichte, Legende, Liturgie und Kunst 8). kl. 8° (103 S.) Paderborn 1940, Schöningh. RM. 1.80

Hoffmann H., Bernard Overberg. Sein Leben und sein Wirken in Zeit und Überzeit (Gestalten des christlichen Abendlandes 5). 8° (308 S.) München 1940, Kösel-Pustet. geb. RM. 6.80

Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übertr. von *A. Feder*. Ausgabe A: Text. 7. 8. verb. Aufl., hrsg. von *E. Raitz v. Frentz*. 12° (VIII u. 184 S.); Ausgabe B: Text mit d. Beigaben: Die Methode d. E. und E.-Bibliographie. 9., verb. Aufl., hrsg. von demselben. 12° (VIII, 184 u. 88* S.) Freiburg 1940, Herder. RM. —.90, bzw. RM. 3.40

Jone H., O. M. Cap., Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. III: Prozeß und Strafrecht. gr. 8° (613 S.) Paderborn 1940, Schöningh. geb. RM. 13.20

Kalt E., Werkbuch der Bibel. I. Bd.: Das Alte Testament. Mit 86 Abb. gr. 8° (XII u. 583 S.) Freiburg 1941, Herder. geb. RM. 11.80

Karrer O., Gebet, Vorsehung, Wunder. Ein Gespräch. 8° (160 S.) Luzern 1941, Räber. geb. Fr. 5.50

Kirche und Kanzel. Monatsschrift für Predigt, Bibellesung und das gesamte religiose Vortragswesen. Hrsg. v. *O. Linden O. F. M.* Heft 1 u. 2. 8° (35 S.) Paderborn 1941, Schöningh. RM. 6.—

Kirchhoff K., Ehre sei Gott. Dreifaltigkeitshymnen der byzantinischen Kirche. kl. 8° (142 S.) Münster 1940, Regensberg. RM. 2.50

— — Über dich freut sich der Erdkreis. Marienhymnen der byzantinischen Kirche. kl. 8° (192 S.) Münster 1940, Regensberg. RM. 4.—

Klein J., Tertullian, Christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen (Abhandlungen aus Ethik und Moral 15). 8° (390 S.) Düsseldorf 1940, Mosellaverlag. geb. RM. 10.—

Klümpen F., Das Werk Gottes. 8° (302 S.) Paderborn 1940, Bonifaciusdruckerei. geb. RM. 5.40

Könn J., Die heilige Messe. Eine lebensnahe Erklärung für die opfernde Gemeinde. 8° (320 S.) Essen 1941, Wibbelt. RM. 4.50

Kuss O., Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater (Das Neue Testament 6, 1). 8° (288 S.) Regensburg 1941, Pustet. geb. RM. 7.20

Loosen J., S. J., Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor (Münsterische Beiträge zur Theologie 24). gr. 8° (XXII u. 132 S.) Münster 1941, Aschendorff. RM. 9.50

Lotz J. — de Vries J., S. J., Die Welt des Menschen. Eine Vorschule zur Glaubenslehre. 8° (472 S.) Regensburg 1941, Pustet. geb. RM. 6.80

Merkel R. F., Die Mystik im Kulturleben der Völker. 8° (288 S.) Hamburg 1941, Hoffmann u. Campe. geb. RM. 8.50

Micelli G., Le dispense matrimoniali. 12° (293 S.) Roma 1941, Il monitore eccl. Lire 9.—

Miller M., Die Söflinger Briefe und das Klarissenkloster Söflingen bei Ulm a. D. im Spätmittelalter. gr. 8° (X u. 262 S.) Würzburg-Aumühle 1940, K. Triltsch. RM. 9.—

Monneret de Villard U., Le chiese della Mesopotamia (Orientalia christiana analecta 128). gr. 8° (115 S.) Roma 1940, Instit. Orient. Stud. Doll. 3.50

Müller O., Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformationsgegner (Breslauer Studien zur hist. Theologie, N. F. VIII). gr. 8° (XV u. 174 S.) Breslau 1940, Müller u. Seiffert

Stimmen der Zeit Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Preis pro Heft RM. 1.40. Herder & Co., Freiburg im Breisgau.

Inhalt des Märzheftes 1941: Das Menschenbild der Existenzphilosophie und der christliche Glaube (B. J. Rechtmann). — Das Erlebnis der „großen Befreiung" im Zen-Buddhismus (H. Dumoulin). — Geburtenrückgang im klassischen Altertum (H. A. Krose). — Der volksdeutsche Einschlag im Katholizismus Brasiliens (Th. Grentrup). — Vom „Geheimnis" der Jesuiten (E. Böminghaus). — Kirche und Staat in Portugal (R. Timmermans). — Besprechungen.

Inhalt des Aprilheftes 1941: Zum Gespräch zwischen den Konfessionen (M. Pribilla). — Die Grundtöne im historischen Bild Kaiser Julians (361—363) (J. Wolf). — Evangelium in heutiger Sicht (M. Zerwick). — Das astronomische Ereignis 1940/41 und der Stern der Weisen (G. Hartmann). — Schule in Italien und Spanien (M. Barbera; H. Becher). — Besprechungen.

Wir bitten, die beiden Prospekte des Verlages Herder & Co., Freiburg im Breisgau zu beachten, die diesem Hefte beiliegen.

PHILOSOPHIE UND GRENZWISSENSCHAFTEN

BAND I.

Heft 1. *Gatterer Dr. Alois, SJ.:* **Das Problem des statistischen Naturgesetzes.** 78 Seiten. Kartoniert ..... RM. 2.—

Heft 2. *Katzinger Dr. Franz, SJ.:* **Inquisitio psychologica in conscientiam humanam.** 64 Seiten. Kartoniert ..... RM. 2.—

Heft 3. *Franzelin Dr. Bernhard, SJ.:* **Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip.** 56 Seiten. Kartoniert ..... RM. 2.—

Heft 4. *Kuenburg Dr. Max, SJ.:* **Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. Studie zur Geschichte der Moralphilosophie.** 1925. 112 Seiten. Kartoniert ..... RM. 3.50

Heft 5. *Inauen Dr. Andreas, SJ.:* **Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis.** 1925. 92 Seiten. Kartoniert ..... RM. 3.—

Heft 6. *Katzinger Dr. Franz, SJ.:* **Menschliches Freiheitsbewußtsein.** 1926. 101 Seiten. Kartoniert ..... RM. 3.40

BAND II.

Heft 1/2. *Gatterer Dr. Alois, SJ.:* **Der wissenschaftliche Okkultismus und sein Verhältnis zur Philosophie.** 1927. 175 Seiten. Kartoniert ... RM. 6.—

Heft 3. *Kuenburg Dr. Max, SJ.:* **Der Begriff der Pflicht in Kants vorkritischen Schriften.** 1927. 47 Seiten. Kartoniert ..... RM. 2.—

Heft 4/5. *Hentrich Dr. Wilhelm, SJ.:* **Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benutzung ungedruckter Quellen.** 1928. 177 Seiten. Kartoniert .... RM. 6.—

Heft 6. *Schuster Dr. Joh. B., SJ.:* **Der unbedingte Wert des Sittlichen. Eine moral-philosophische Studie.** 1929. 110 Seiten. Kartoniert .. RM. 4.—

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG

PHILOSOPHIE UND GRENZWISSENSCHAFTEN

BAND III.

Heft 1. *Santeler Dr. Josef, SJ.:* **Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis,** nach dem ungedruckten Traktat: De cognitione primi principii. 1930. 96 Seiten. Kartoniert ..... RM. 3.50

Heft 2/4. *Fuetscher Dr. Lorenz, SJ.:* **Die ersten Seins- und Denkprinzipien.** 1931. 284 Seiten. Kartoniert ..... RM. 10.—

Heft 5. *Schwamm Dr. Hermann:* **Robert Cowton über das göttliche Vorherwissen.** 1931. 63 Seiten. Kartoniert ..... RM. 2.—

Heft 6. *Cathrein Dr. Viktor SJ.:* **Lust und Freude.** Ihr Wesen und ihr sittlicher Charakter. 1931. 51 Seiten. Kartoniert ..... RM. 2.—

BAND IV.

Heft 1. *Brosch Dr. Hermann Josef:* **Der Seinsbegriff bei Boethius.** Mit besonderer Berücksichtigung der Bezeichnung von Sosein und Dasein untersucht. 1931. 129 Seiten. Kartoniert ..... RM. 4.50

Heft 2/3. *Moser Dr. Simon:* **Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham.** Ein kritischer Vergleich der Summulae in libros physicorum mit der Philosophie des Aristoteles. 1932. 184 Seiten. Kartoniert ..... RM. 6.—

Heft 4/6. *Fuetscher Dr. Lorenz, SJ.:* **Akt und Potenz.** Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus. 1933. 354 Seiten. Kartoniert ..... RM. 16.—

BAND V.

Heft 1/4. *Schwamm Dr. Hermann:* **Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern.** 1934. 347 S. Kartoniert RM. 10.—

Heft 5/6. *Kleinhappl Dr. Johann, SJ.:* **Der Staat bei Ludwig Molina.** 1935. 188 Seiten. Kartoniert ..... RM. 6.—

BAND VI.

Heft 1. *Santeler Dr. Josef, SJ.:* **Intuition und Wahrheitserkenntnis.** 1934. 116 Seiten. Kartoniert ..... RM. 4.—

Heft 2. *Moser Dr. Simon:* **Zur Lehre von der Definition bei Aristoteles.** I. Teil: Organon und Metaphysik. 1935. 40 Seiten. Kartoniert .. RM. 2.—

Heft 3/4. *Stufler Dr. Johann, SJ.:* **Gott, der erste Beweger aller Dinge.** Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin. 1936. 192 Seiten. Kartoniert ..... RM. 6.—

Heft 5. *Seiler Dr. Julius:* **Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez.** 1936. 120 Seiten. Kartoniert ..... RM. 4.20

Heft 6. *Windischer Dr. H.:* **Franz Brentano und die Scholastik.** 1936. 64 Seiten. Kartoniert ..... RM. 2.—

BAND VII.

Heft 1. *Junk Nik.:* **Die Bewegungslehre des Franz Suarez.** 1938. 72 S. Kartoniert ..... RM. 2.50

Heft 2. *Santeler Dr. Josef SJ.:* **Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas v. Aquin.** 1939. 280 Seiten. Kartoniert... RM. 12.—

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

VERLAG FELIZIAN RAUCH INNSBRUCK/LEIPZIG